Die

christliche Lehre

von der

Rechtfertigung und Versöhnung

dargestellt

von

Albrecht Ritschl.

Zweiter Band.

Der biblische Stoff der Lehre.

Dritte verbesserte Auflage.

Bonn,
bei Adolph Marcus.
1889.

Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Aus dem zweiten Bande dieses Werkes, welchen ich bei der Herausgabe des ersten Bandes versprochen habe, sind ein zweiter und ein dritter geworden. Bei dem Umfange, den sowohl die biblisch-theologische als auch die systematische Darstellung erreichten, erschien es als zweckmäßig, dieselben äußerlich zu trennen. . . . Der zweite Band enthält manches, was aus der Schrift über den Zorn Gottes (1859) und der Abhandlung über den Heilswerth des Todes Christi (1863) einfach herübergenommen werden konnte. Indessen sind gerade diese Forschungen nicht ohne Ergänzungen geblieben, welche die früher gewonnenen Ergebnisse bestätigen. Den Abschluß der Erklärung der alttestamentlichen Opferformel im zweiten Bande S. 202 verdanke ich meinem verehrten Collegen Bertheau. . . . . .

Göttingen, im Januar 1874.

Vorrede zur zweiten Auflage.

In dem zweiten Bande sind weniger erhebliche Veränderungen vorgenommen worden als im ersten. In der Erklärung des neutestamentlichen Gedankenstoffes aus den entsprechenden Ideen der alttestamentlichen Religion bin ich begreiflicher Weise nicht dadurch irre gemacht worden, daß man von anderen Voraussetzungen aus einzelnen von mir vorgetragenen Exegesen widersprochen hat. Ebenso wenig Ursache habe ich gehabt, zu Gunsten der überwiegenden Neigung zur Unterscheidung und Abstufung der apostolischen Lehrbegriffe gegen einander auf das Maß von Uebereinstimmung und Ergänzung der hier einschlagenden Gedanken-

reihen der Apostel unter einander zu verzichten, welches sich nach meiner Methode der Untersuchung ergeben hat. Wenn demgemäß der Abstand des Gedankenkreises des Paulus von denen der anderen Apostel auf ein geringeres Maß zurückgeführt ist, als bei manchen Theologen feststeht, so meine ich diesen Vortheil für die Theologie gerade auf dem Wege geschichtlicher Forschung und in Ueberwindung von Vorurtheilen erworben zu haben. An seinem Orte wird man ohne Schwierigkeit erkennen, wo die bisherige Darstellung verbessert oder verstärkt worden ist.

Göttingen, 13. November 1882.

Vorrede zur dritten Auflage.

Der zweite Band in dritter Auflage folgt dem dritten in einer Frist von 5 Monaten nach. Auch in dem Text des zweiten Bandes habe ich hauptsächlich auf stilistische Veränderungen mich beschränken können. Nur in den §§ 22. 35 und am Schluß von § 40 wird man Einiges finden, was zur sachlichen Ergänzung oder Verbesserung meiner Ansicht dient.

Göttingen, 14. Januar 1889.

Albrecht Ritschl.

Inhalt.

Einleitung.

Die theoretische Darstellung der christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung kann nicht unternommen werden, ohne daß im Voraus die Grundsätze und Bedingungen des wissenschaftlichen Verfahrens in der systematischen Theologie überhaupt angedeutet werden. Wer sich nun dazu anheischig macht, darf freilich zugleich daran erinnern, daß man sich praktischer Grundsätze immer nur bewußt wird, indem man in der bestimmten Richtung thätig ist und an dem bestimmten Stoffe experimentirt. Die Grundsätze eines wissenschaftlichen Verfahrens an sich werden also nicht leichter verständlich sein, als das nach ihnen eingerichtete Verfahren selbst; sie werden vielmehr Jedem in dem Maße unverständlich sein, als er in der ihnen entsprechenden Thätigkeit sich selbst nicht geübt hat. Sie würden sogar unbedingt mißverstanden werden, wenn ihnen eine mechanische Wirkung, d. h. eine solche Geltung beigelegt würde, durch welche das ihnen folgende Verfahren im Einzelnen vollständig gedeckt würde. Denn die mechanische Congruenz zwischen Gesetz und Handlung findet nicht einmal auf dem Gebiete des Rechtes ihre Geltung. Ferner wird das sittliche Handeln im eigentlichen Sinne so ausgeübt, daß das in allgemeinen Umrissen feststehende Sittengesetz durch die Bildung der besonderen Pflichtbegriffe seine Ausfüllung erhält. Das künstlerische Schaffen erzeugt sein Gesetz durch die Hervorbringung des Schönen selbst. Das wissenschaftliche Erkennen endlich bewährt seine allgemeine Gesetzlichkeit durch die Entdeckung von Gesetzen auf dem besondern Gebiete, dem es sich zuwendet. Für die Theologie also kann kein Gesetz gelten, welches diese allgemeine Bestimmung der Wissenschaft unmöglich machen würde.

Wer das theologische Erkennen als eine solche Thätigkeit sich vorstellt, welche im Voraus durch ein kirchliches Rechtsgesetz mechanisch begrenzt und endgiltig gerichtet wäre, kann dasjenige weder verstehen noch gerecht beurtheilen, was ich weiterhin zur Darstellung bringen werde.

Die Collision mit dem eben bezeichneten Anspruch an die systematische Theologie ist nun nahe gelegt nicht blos durch den thatsächlichen Bestand einer weit verbreiteten Ansicht, sondern auch durch die absichtliche Definition der Dogmatik, welche Schleiermacher und Rothe vertreten haben. Beide Männer erklären die Dogmatik für eine historische Disciplin, für die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in der Kirche zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre[1]). Allein weder war Schleiermacher's Auffassung der Aufgabe der Dogmatik allgemein giltig und von jeher angenommen, noch kann sich Rothe mit Recht darauf berufen, daß die „Wissenschaft von den Dogmen" die einfache und sich von selbst verstehende Erklärung des Wortes „Dogmatik" sei. Dieser Titel ist verhältnißmäßig neu; in der Epoche der Orthodoxie ist er nicht gebräuchlich[2]); was aber mit ihm gemeint ist, wird früher Theologia positiva genannt. Hierin wird nun nichts weniger als eine Darstellung der historisch gegebenen Dogmen beabsichtigt; vielmehr die Erzeugung abschließender, grundsätzlicher Erkenntniß der Offenbarung mit den der Orthodoxie entsprechenden Mitteln des Schriftbeweises und der polemischen Reflexion. Soweit die „Positive Theologie" mit dem symbolischen Lehrbegriff übereinkam, ergab sich dieses nicht aus einer darauf gerichteten Absicht, sondern aus Umständen, welche den damaligen Gesichtskreis der Kirche und der Schriftauslegung bedingten. Deshalb ist auch die Uebereinstimmung der Theologie des 17. Jahrhunderts mit den Lehrurkunden der Reformationsepoche keineswegs so vollkommen, als Viele sich einbilden. Vielmehr ist schon (I. S. 350) nachgewiesen worden, daß die Schultheologie der Lutheraner in den wichtigsten praktischen Punkten die Anleitung durch die deutlichen Lehren in den symbolischen Büchern bei Seite gesetzt hat. Der positive oder dogmatische Charakter der Schul-

---

1) Schleiermacher, Glaubenslehre § 19. Rothe, Zur Dogmatik S. 14.

2) Ueber seine Herkunft vgl. Schweizer, Christliche Glaubenslehre. I. S. 23.

theologie ist also nicht durch den absichtlichen und vollständigen Anschluß an die reformatorischen Lehrurkunden bedingt. Sondern der griechische Titel bezeichnet ein θεολογεῖν δογματικῶς, ein δογματίζειν τὸν θεόλογον, ein Streben nach abschließender grundsätzlicher Erkenntniß der Offenbarung zur Leitung des religiösen Unterrichts in der Kirche, welches sich nach allen möglichen Bedingungen dieser Erkenntniß, also auch nach dem kirchlichen Lehrbegriff der Reformationsepoche richtet, aber sich nicht auf die Darstellung des letztern beschränkt. Denn das Beiwort in θεολογία δογματική ist nach der formellen Absicht des δογματίζειν, nicht aber, wie Rothe will, nach dem ferner liegenden Hauptworte δόγμα als Bezeichnung ihres Stoffes gebildet. Der Fehler, welchen Rothe in diesem Punkte begangen hat, erhellt daraus, daß nichs Anderes als die Dogmengeschichte die Wissenschaft von dem Zusammenhange der Dogmen als geschichtlicher Producte ist. Nur in der geschichtlichen Methode ihrer Erklärung finden die in verschiedenen Epochen zu Stande gebrachten kirchlichen Lehrentscheidungen auch ihren Zusammenhang so, daß sie willkürlicher Veränderung entzogen werden. Wie sie nicht aus Einer vorausschauenden Absicht sämmtlich entstanden sind, sondern in einzelnen Gruppen und ruckweise, gemäß den Impulsen, welche sich jeweilig zur Orientirung der Kirche über ihre Bestimmung Bahn brachen, so würden sie nicht unverändert, nicht diese geschichtlichen Größen bleiben, wenn sie nachträglich in einen systematischen Zusammenhang gebracht würden, der in der Absicht Eines Theologen begründet wäre. In der scholastischen Theologie des Mittelalters sind deshalb weder die christologischen und trinitarischen Satzungen der alten Kirche noch Augustin's Lehren von Erbsünde und Prädestination in ihrer geschichtlichen Authentie erhalten geblieben. Endlich würde eine Dogmatik im Sinne Rothe's auch darum kein System werden, sie würde vielmehr im Anfang und am Ende verstümmelt sein, weil weder über die Lehre von Gott noch über die Eschatologie erschöpfende Bestimmungen durch kirchliche Entscheidung getroffen worden sind.

Die Ausführung, welche Schleiermacher der von ihm bezeichneten Aufgabe der Dogmatik gewidmet hat, wird freilich durch diese Einwendungen nicht getroffen, weil die von ihm in die Disciplin eingeschlossene Absicht der Fortbildung des geschichtlich gegebenen Lehrbegriffs denselben in allen Fällen zum Anlasse für

die Umdeutungen herabsetzt, welche er mit seinen eigenen Mitteln vollzieht. Auch Rothe hat mit der von ihm ausgeführten Dogmatik nichts weniger erstrebt, als die theologische Erkenntniß auf den kirchlichen Lehrbegriff zu beschränken; er hat vielmehr durch zersetzende Kritik desselben den Raum und das Recht für seine theologische Speculation zu gewinnen getrachtet. Dessen ungeachtet ist Schleiermacher thatsächlich der Urheber der weit verbreiteten Ansicht, daß die systematische Theologie direct und ausschließlich an den kirchlichen Lehrbegriff gebunden sei, welche als Sediment seines Wirkens in denen zurückgeblieben ist, welche theils in der Beweglichkeit des theologischen Denkens ihn nicht zu erreichen vermochten, theils seinem Einflusse in jeder Beziehung entzogen zu sein meinen. Das Gewicht, welches Schleiermacher auf den kirchlichen Lehrbegriff als den Stoff der dogmatischen Theologie legt, erklärt sich aus seiner energischen Auffassung des Factors der Gemeinschaft für das geistige Leben überhaupt und die Religion insbesondere (I. S. 488). Freilich reimen sich damit nicht die Elemente einer metaphysischen Weltanschauung und die pietistische Heilsordnung, welche Schleiermacher unter dem Titel des frommen Bewußtseins bestätigend oder verbessernd um den kirchlichen Lehrbegriff herumspielen läßt. Ueber diese Incongruenz in Schleiermacher's Theologie hat Landerer[1]) richtig geurtheilt, daß sie durch den Mangel an historischem Sinne verschuldet wird; und es ist derselbe Mangel, welcher den Nachfolgern Schleiermacher's erlaubt, ihren Begriff von der Theologie ausschließlich nach dem Gedanken zu bilden, der doch nur den Einen Pol des theologischen Interesses jenes großen Mannes bildet.

2. Die positive oder dogmatische Theologie also hat es weder direct mit den Dogmen zu thun, noch kann sie Wissenschaft

---

1) Herzog's RE. XIX. S. 402: Wir können nicht zugeben, daß in der Ergänzung Schleiermacher's durch Daub und umgekehrt schon der wahre Fortschritt der theologischen Wissenschaft verbürgt wäre. Daub's Forderung, die objective Wahrheit der Religion zu erkennen, bleibt ebenso berechtigt als die Schleiermacher's, ihre psychologische Wirklichkeit zu erkennen. Allein es fehlt Jedem nicht nur das Richtige des Andern, sondern es fehlt Beiden ein Drittes, nämlich der wahrhaft historische Sinn; und nur diese Ergänzung verbürgt auch den Fortschritt der wissenschaftlichen Theologie, welcher die Aufgabe der Gegenwart bildet.

sein, wenn sie von vorn herein dem gesetzlichen Maßstabe der Dogmen oder des kirchlichen Lehrbegriffs mechanisch unterworfen ist. Gerade die Gestaltung der Theologie, welche, wie es scheint, am meisten das Gepräge des kirchlichen Lehrbegriffs an sich trägt, folgt nur der Absicht auf abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung nach dem Maßstabe der heiligen Schrift. Und zwar ist hierin nicht blos der Stoff, sondern auch das formelle Princip der Dogmatik im Sinne des 17. Jahrhunderts bezeichnet. Denn der Schlüssel für die zugleich formelle und materielle Norm, welche man in der heiligen Schrift erkannte, ist nicht schon vollständig in der Hypothese von der Verbalinspiration derselben enthalten, sondern erst in der Verbindung zwischen ihr und der Behauptung des Zeugnisses des heiligen Geistes in den Gläubigen. Es ist der Orthodoxie noch keineswegs mit der Annahme gedient, daß die Bücher der Bibel durch die specifische Wirkung des heiligen Geistes direct und wörtlich Gottes Wort sind, und daß keine anderen Bücher auf dieses Prädicat Anspruch haben. Denn nur die ausgelegten Bücher können eine dogmatische oder positive Erkenntniß des Christenthums begründen. Unter welcher Form der Erkenntniß, nach welchem Maßstabe der Auslegung aber wird der Inhalt der inspirirten Bücher zur Norm der positiven Theologie? In dieser Rücksicht macht der Katholicismus die in der Kirche sich fortsetzende, dem Worte Gottes gleichartige Ueberlieferung der Apostel geltend, die Wiedertäufer die individuelle Inspiration, der Socinianismus die menschliche Vernunft. Indem die protestantische Theologie keines dieser Principien zulassen konnte, weil man sich durch die Erfahrung von ihrer Incongruenz zu dem Worte Gottes überzeugt hatte, forderte man zunächst eine Auslegung der Schrift aus sich selbst, das Verständniß alles Einzelnen in ihr gemäß dem Zusammenhange mit dem Ganzen. Um jedoch durch diese Aufgabe nicht auf einen oder den andern der abgewiesenen Maßstäbe zurückzufallen, bildete man den Grundsatz, daß die heilige Schrift sich selbst richtig auslege, d. h. daß derselbe heilige Geist, der sie bis auf den Buchstaben hervorgebracht hat, seiner Art nach nicht in dem Buchstaben ruhe, sondern durch denselben hindurch das heilsmäßige Verständniß seiner schriftlichen Producte in dem aufmerksamen und gläubigen Leser oder Hörer der heiligen Schriften bewirke. Das ist das testimonium spiritus sancti, dem gemäß die heilige Schrift nicht blos als der

Stoff, sondern auch als die Ursache jeder Stufe evangelischer Heilserkenntniß, also auch der technischen theologischen behauptet wird, worüber man alles vergaß oder bei Seite setzte, was an intellectueller Thätigkeit in dem andächtigen Leser des „Wortes Gottes“ oder in dem theologischen Erforscher und systematischen Ordner seines Inhaltes vor sich ging. Die Linie der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts wird also von denen keineswegs erreicht, welche die Hypothese von der Verbalinspiration der heiligen Schrift auf die Fahne schreiben, um dann mit den Mitteln der kirchlichen Ueberlieferung und der subjectiven frommen Erfahrung oder den Postulaten derselben den Heilsinhalt des „Wortes Gottes“ zu erheben. Wer nicht den Muth hat, auch die Behauptung des testimonium spiritus sancti als Attribut der heiligen Schrift auf sich zu nehmen, darf sich keinen Ruhm aus dem Bekenntniß der Verbalinspiration der heiligen Schrift machen!

Denn mag auch jener Begriff alles dasjenige umfassen, was man unter der religiösen Erfahrung versteht, so ist er eben formell ganz anders beschaffen als der Begriff der Erfahrung, ja er ist demselben geradezu entgegengesetzt. Als Erfahrung bezeichnet man eine Bewegung, deren Subject das menschliche Ich ist; im testimonium spiritus sancti aber wird das Ich als Object und seine Heilserfahrung und Wahrheitsüberzeugung als Wirkung einer andern Kraft gedacht. Und so wenig wird in jenem Begriffe auf die psychologischen Bedingungen gerechnet, die in dem uns geläufigen Begriff der Erfahrung eingeschlossen sind, daß dieselben vielmehr durch den mystischen Mechanismus des göttlichen Geistes verneint werden. Deshalb ist dieses Formalprincip des religiösen und des theologischen Erkennens unbrauchbar; sein Mechanismus ist sogar noch unerträglicher für das theologische Erkennen, als derjenige, welcher in dessen Unterwerfung unter das Gesetz des kirchlichen Lehrbegriffs ausgedrückt ist; denn dieser rechnet wenigstens auf die formale Freiheit in der Befolgung des Gesetzes. Soll aber in dem Zeugniß des heiligen Geistes nicht blos ein geheimnißvolles Postulat, sondern ein praktisches Princip bezeichnet sein, so verkehrt es sich in eine durchaus materialistische Erkenntnißtheorie, wovon man sich an Vilmar's „Theologie der Thatsachen“ überzeugen kann. Endlich ist in dem Princip des testimonium spiritus sancti keine Abstufung zwischen den Bedingungen des allgemeinen religiösen Erkennens und der theologischen Wissenschaft

vorbehalten, da man auf jener Stufe der evangelischen Kirche überhaupt zwischen Religion und Theologie kaum unterscheidet.

Es ist ein diesem Standpunkte formell entgegengesetzter Grundsatz der Theologie, welcher gegenwärtig gerade von Solchen vertreten wird, welche sich sachlich auf der Spur oder in der Nähe der alten Schule zu halten bestreben. Thomasius producirt alle Lehren aus der Erfahrung, und postulirt ihre Wahrheit aus ihrem im subjectiven Glaubensleben erprobten Zusammenhange. In charakteristischer Weise spricht es Hofmann[1]) aus: „Freie Wissenschaft ist die Theologie nur dann, wenn eben das, was den Christen zum Christen macht, sein in ihm selbständiges Verhältniß zu Gott, in wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage den Theologen zum Theologen macht, wenn ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin." Mit Berufung auf Hofmann, wenn auch mit einiger Modification behauptet ferner Lipsius[2]), daß, da „alle wissenschaftliche Forschung an der Erfahrung ihren gegebenen Stoff hat, die Forschung über die Erscheinungen des Geisteslebens, zu denen der Glaube zu zählen sein wird, es ohne Zweifel mit inneren geistigen Erfahrungen zu thun hat. Wir müssen also ausgehen von den inneren Thatsachen des Glaubenslebens, welche den eigenthümlichen Gehalt evangelischen Glaubenslebens bilden." Zum Erweise der Allgemeingiltigkeit solcher individuellen Darstellung, wie sie Hofmann in seinem „Lehrganzen" entworfen hat, würde erst nachträglich die Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift zu erproben sein. Der Stoff der systematischen Theologie wird also hier nicht aus der geschichtlichen Quelle und in objectiver Gestalt nachgewiesen, sondern in der Gestalt des subjectiven religiösen Bewußtseins des einzelnen Theologen. Kommt es aber weiterhin auf die Form, nämlich auf die Art der Geistesthätigkeit an, wodurch der Stoff religiöser Erfahrung zum wissenschaftlichen System ausgeprägt wird, so habe ich schon bei Beurtheilung eines andern Satzes von Hofmann, welcher dem Theologen auferlegte, sein persönliches Christenthum auszusagen, das specifische Merkmal des Theologen im Unterschiede von dem Prediger und dem Liederdichter vermißt. Dasselbe wird auch in

---

1) Schriftbeweis I. S. 10.

2) Glaube und Lehre. Theologische Streitschriften (1871) S. 56.

dem eben angeführten Satze durch die Forderung „wissenschaftlicher Selbsterkenntniß und Selbstaussage“ nicht nachgewiesen. Denn die individuelle Selbsterkenntniß, welche der Theolog an seinem Christenthum übt, wird niemals wissenschaftlich sein, außer wenn der Theolog in seiner Absicht, das allgemeine Christenthum zu erkennen, seine Beobachtungen an sich selbst mit den ausgesprochenen Erfahrungen Anderer vergleicht. Zu der „wissenschaftlichen Selbsterkenntniß“ kommt also der Theolog nur darum, weil er sich ein anderes Object setzt, als ihm Hofmann zuweisen will, nämlich das Christenthum als eine Allen gemeinsame geistige Bewegung. Was aber die „wissenschaftliche Selbstaussage“ betrifft, so ist das ein Widerspruch in sich. Auch der Theolog, wenn er sein individuelles Christenthum ausspricht, im Gebet, im Austausch mit vertrauenswürdigen Personen, zur Erläuterung einer theologischen Lehre, braucht dabei keine wissenschaftlichen Mittel. Wenn ich aber wissenschaftliche Formen in der Rede über die religiösen Erfahrungen anwende, auch indem ich dabei meine eigenen mir vergegenwärtige, so geschieht es nur aus der Absicht, das allgemeine Christenthum allgemeingiltig zu bezeichnen; und dieses ist das specifische Merkmal der theologischen Darstellung des Christenthums[1]).

Auch die von Lipsius angedeutete Methode, die gemeinsamen inneren Erfahrungen, auf welche bei allen Christen in irgend einem Maße zu rechnen wäre (a. a. O. S. 21. 32. 37), als den Stoff der Theologie zu fixiren, erscheint mir nicht als richtig. Denn die Gewißheit der Gotteskindschaft, der Sündenvergebung, die Ausübung von Buße und Glaube, gehören zwar durchaus dem innern Leben des Einzelnen an; um aber ihre Eigenthümlichkeit vollständig zu bezeichnen, sieht Lipsius selbst sich genöthigt, sogleich auf ihre Anknüpfung an die geschichtliche Person Christi und auf ihre Regelung durch dieselbe hinzuweisen. Ferner bedarf die Annahme der Gemeinsamkeit jener inneren Erlebnisse eines Bewußtseins jedes Einzelnen, daß und warum er mit den Anderen zu der religiösen Gemeinde Christi gehört. Denn sonst würden

---

1) Wie schon I. S. 615 bemerkt worden ist, hat Hofmann in den Vorlesungen über Ethik die oben beurtheilte Ansicht aufgegeben und sich meiner Aufstellung angeschlossen. Er hat aber nicht bemerkt, daß er dann eine andere Methode der theologischen Darstellung einschlagen mußte.

alle jene Erfahrungen doch nicht als christliche Erfahrungen und nicht als gleichartige gemacht. Soll aber auch mit dieser Ergänzung der Complex der christlichen gemeinsamen Erfahrungen das Object der theologischen Erklärung bilden, so fragt es sich, ob der Theolog auch alle die möglichen und nothwendigen inneren Acte vollständig und deutlich und in gegenseitiger richtiger Stellung vergegenwärtigt. Denn nur die vollständige und die deutliche Erfahrung wird eine richtige wissenschaftliche Erkenntniß nach sich ziehen. Wodurch aber soll die Bürgschaft für das Vorhandensein dieser Erfordernisse geleistet werden? Die Beobachtung der Anderen wird um so weniger zu diesem Zwecke genügen, als die wahrhaft Frommen ihre religiösen Erfahrungen nicht leicht öffentlich werden vernehmen lassen. Die Beobachtung Anderer wird vielmehr manche Verschrobenheiten religiöser Stimmung erkennen lassen. Nach welchem Maßstabe werden sie von der gesunden Religiosität unterschieden werden? Ich fürchte, daß ein Theolog, der diesen Weg einschlägt, eben seine Persönlichkeit als den Maßstab wird vordrängen müssen, wonach er die gesunden religiösen Erfahrungen als solche feststellt, ohne daß er dafür Gewähr leisten kann, daß er alle richtigen religiösen Erfahrungen vollständig und in geordnetem Zusammenhange gegenwärtig hat. Also auch in dem Vorschlage von Lipsius ist die offenere und energischere Behauptung Hofmann's der Kern der Sache: der Theolog soll sein individuelles Christenthum zur Anschauung bringen, und durch den Schriftbeweis nachträglich als allgemeingiltig beweisen. Aber, wie gesagt, freie Wissenschaft kann auf dem Wege nicht zu Stande kommen, welche vor allem Uebrigen aus der Absicht auf Vollständigkeit und Deutlichkeit und auf Richtigkeit der gemeinsamen Anschauung des Gegenstandes hervorgehen muß.

3. Die dogmatische Theologie, welche eine positive abschließende Erkenntniß der christlichen Offenbarung erstrebt, wird eben deshalb an die Absicht geknüpft sein, daß das Christenthum als allgemeine geistige Bewegung allgemeingiltig erkannt werde. In dieser Absicht gründete sich die alte Theologie auf den ausschließlichen Gebrauch der heiligen Schrift. Denn, mochte dieselbe als Ausdruck eines Lehrgesetzes oder als Organ des sich selbst bezeugenden heiligen Geistes aufgefaßt werden, in jedem Falle

ließ sich aus ihr eine allgemeingiltige Darstellung des christlichen Gedankeninhaltes schöpfen. Da nun die Zusammenfassung der kirchlichen Ueberlieferung mit der heiligen Schrift ebenso wenig diesem Zwecke dienlich ist, wie die Erfahrung des frömmsten und zugleich gebildetsten Einzelnen, so wird erprobt werden müssen, ob nicht die Begründung der systematischen Theologie auf die heilige Schrift und zwar auf sie allein aufrecht zu erhalten ist. Indessen ist die Entscheidung über den Sinn dieses Grundsatzes und seine Gründe nicht so einfach, als sie für gewöhnlich behandelt wird. Denn an dem Gegensatz zwischen Hofmann und der repristinirten lutherischen Dogmatik hat sich die Abweichung ergeben, daß jener die Schrift als die Quelle der vollständigen Heilsgeschichte, diese als den nachträglichen Maßstab für einen in der Ueberlieferung zu Stande gekommenen Lehrcomplex anwendet (I. S. 622). Da ferner die heilige Schrift nur in einer bestimmten Auslegung im Voraus oder nachträglich ein System der Lehre begründen kann, so handelt es sich in beiden Fällen um den Maßstab der Auslegung. Denn die Auslegung, welche die heilige Schrift sich selbst geben soll, ist in dem prätendirten Zeugnisse des heiligen Geistes nicht nachgewiesen; vielmehr sind gerade die Methoden, denen man durch diesen Anspruch zu entgehen suchte, nach einander in der evangelischen Kirche in Uebung gewesen. Nämlich in der Orthodoxie legte man die Schrift nach der kirchlichen Ueberlieferung, im Rationalismus nach der gewöhnlichen Vernunft aus, und der Anspruch auf pneumatische Exegese, welcher in der Bengel'schen Schule umgeht, bezieht sich auf nichts Anderes, als daß die technischen Mittel der Auslegung durch eine unmeßbare individuelle Inspiration gekrönt werden sollen. Endlich muß man zur Auskunft darüber bereit sein, worauf die specifische Bevorzugung der biblischen Bücher vor allen anderen christlichen Schriften zum Zweck der Darstellung des theologischen Systemes beruht.

Mag man den alten Begriff von der Inspiration glaubwürdig finden, oder ihn durch eine andere Hypothese ersetzen, so muß immer erst entschieden werden, warum diese Auszeichnung gerade diesen Büchern zukommt und keinen anderen? Denn auch wenn man direct nur die Bücher des Neuen Testaments als die Quelle oder die Norm der christlichen Theologie ins Auge faßt, und die theologische Bedeutung des Alten Testaments darein setzt,

daß aus ihm die geschichtlichen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung richtig erkannt werden, so ist die Sache noch nicht damit abgemacht, daß der Vorzug der Apostel vor den übrigen Christen den ausschließlichen Werth ihrer Bücher vor den übrigen begründe. Es ist einerseits eine unbewiesene Voraussetzung des Irenäus, daß die Apostel den heiligen Geist ohne Maß gehabt haben, die anderen Christen nur theilweise; andererseits wird durch diese Behauptung, auch wenn sie verständlich sein sollte, der Bestand des Neuen Testaments nicht gedeckt, da dasselbe sehr werthvolle Schriften von Nichtaposteln enthält. Oder vielmehr sie wird durch die Anerkennung der Briefe des Jakobus und an die Hebräer, um von Marcus und Lukas zu schweigen, ebenso widerlegt, wie durch die Thatsache, daß die Mehrzahl der zwölf Apostel ohne eine sichere Spur ihres Wirkens verschollen ist. Also die vollkommenste Theorie von der specifischen Inspiration der Apostel, die man sich ausdenken könnte, beweist für den anerkannten Werth der Bücher des Neuen Testamentes theils zu viel, theils zu wenig. Deshalb kommt es darauf an, wenn überhaupt der Abstand ihres Werthes von dem aller übrigen christlichen Gedankenbildung oder Literatur festgehalten werden soll, einen andern Weg, den der geschichtlichen Beurtheilung, einzuschlagen. In dieser Richtung bewegt sich auch Hofmann[1]), indem er den neutestamentlichen Schriften den Werth „eines vollständigen Denkmals des Anfanges der Christenheit" beilegt. Dazu gehört, seiner Ansicht gemäß, daß sie sämmtlich von Gliedern der ersten Christenheit herrühren, und daß sie das Christenthum in allen nur denkbaren Gegensätzen und Beziehungen seiner Entstehungszeit darstellen, deshalb also geeignet sind, die Christenheit auf dem Wege zu ihrem Ziele stetig zu bereiten und zu leiten. So beachtenswerth dieser Fingerzeig ist, um die Auctorität des Neuen Testaments für die christliche Kirche ohne das mißliche Mittel einer Inspirationstheorie festzustellen, so scheint mir doch dieses Verfahren von einem Bedenken getroffen zu werden, welchem auch die in der Dogmatik hergebrachte Behandlung des Problemes unterliegt.

Nämlich die Auctorität der heiligen Schrift, welche durch die dogmatische Lehre von der Verbalinspiration begründet wird, kann als solche nur richtig verstanden werden im Gegensatze gegen

---

1) Schriftbeweis II. 2. S. 81—93.

die Auctorität einer vorgeblichen mündlichen Ueberlieferung der Apostel und gegen die Auctorität der kirchlichen Literatur. Ferner kann sie als ausschließliche nur bezogen werden auf die dogmatische Theologie und auf die obersten Normen des christlichen Lebens, nicht aber auf die Führung des christlichen Lebens in allen Einzelheiten; da hiebei der Wechsel in der gesellschaftlichen Lage der Christenheit in Betracht kommt. Nun hat man zwar in der Polemik das Problem der Auctorität der heiligen Schrift immer in jenem Gegensatze betrachtet, hat aber gemeint, in der Dogmatik davon absehen und die Auctorität der heiligen Schrift absolut feststellen zu sollen. Man hat ferner in der Erörterung des testimonium spiritus sancti unter anderen Erfahrungen auch die übersprungen, daß die religiöse Erkenntniß in der Gemeinde stets vielmehr von der kirchlichen Ueberlieferung, sowie von kirchlichen Gesängen und von Erbauungsbüchern, als von der Lesung der ganzen Schrift abhängt, ja daß sie diese eher wie jene entbehren kann. Wie kann man aber überhaupt die specifische Auctorität der heiligen Schrift auch nur aussprechen außer in ihrer Vergleichung mit der ursprünglich mündlichen, dann aber in der kirchlichen Literatur niedergelegten Ueberlieferung? Diese Rücksicht wird auch von Hofmann nicht genommen, indem er ausführt, daß die Schriften des Neuen Testaments in allen denkbaren Beziehungen die Bewegungen der Kirche zu normiren vermöchten. Nämlich weder ist es verbürgt, daß allen möglichen Beziehungen des Christenthums durch die Vorbildlichkeit der Schriften des Neuen Testaments Genüge geleistet sei, noch ist die Möglichkeit widerlegt, daß die leitende Instanz für die eine oder andere eintretende Beziehung des Christenthums in einem spätern Denkmale der kirchlichen Literatur erkannt werden müsse, noch ist bewiesen, warum die maßgebende und leitende Bedeutung für die christliche Kirche gerade der im Neuen Testament dargestellten Anfangsgestalt des Christenthums und warum sie keiner andern Entwickelungsstufe desselben beigelegt werden darf. Kurz die ausschließliche Auctorität des Neuen Testaments für die theologische Erkenntniß der christlichen Offenbarung kann nur im Vergleich mit der folgenden Literatur gemeint sein, und kann nur in dieser Beziehung bewiesen werden, während sie für die allgemeine religiöse Erziehung und Andacht theils nicht ausschließlich, theils nur indirect zur Geltung kommt.

Denn direct ist die Theologie berufen, zum Zwecke der Leitung des kirchlichen Unterrichtes die authentische Kenntniß der christlichen Religion und Offenbarung zu gewinnen; diese aber kann nur aus Urkunden geschöpft werden, welche der Stiftungsepoche der Kirche nahe stehen, und aus keinen anderen. Diese Reflexion kann freilich nicht auf einen allgemeinen Erfahrungssatz des Inhaltes begründet werden, daß jede geistige Macht in der Geschichte ihre Eigenthümlichkeit in dem Beginn ihres Wirkens deutlich und vollständig zu erkennen giebt, und daß sie in dem Maße sich verflacht und durch fremde Elemente verschleiert wird, als ihre Wirkung in die Breite geht. Soweit die Geschichte der Religionen überhaupt Gelegenheit zu solchen Beobachtungen darbietet, kann man dieselbe Behauptung, die über das Christenthum gemacht ist, auch an dem Buddhismus und dem Islam erproben. Jedoch schon auf die Geschichte der hebräischen Religion ist sie nicht anwendbar. Dieselbe hat ihre eigenthümliche Ausbildung durch die Propheten erfahren, nachdem sie einen Bestand von Jahrhunderten hinter sich hatte. Die göttliche Offenbarung im israelitischen Volke erstreckt sich also in verschiedenen Absätzen und in entsprechenden Stufen fortschreitender Bereicherung durch lange Zeiträume hindurch, bis sie ihr Ziel in der vollendeten Offenbarung durch Christus erreicht. Es ist also nur als ein Gesetz der auf Universalität angelegten Religionen zu erkennen, daß ihre Eigenthümlichkeit in dem Wirken ihrer Stifter klar und vollständig ausgeprägt ist. Diese Thatsache aber erklärt sich im Allgemeinen aus der geschichtlichen Stellung derselben im Vergleich mit den Volksreligionen. In diesen ist die Religionsgemeinde als Volksgemeinde gegeben; in jenen nicht. Kommt es also überhaupt zu einer Gemeindestiftung für eine universelle Religion, so ist es nothwendig, daß deren Inhalt in der Person und dem Wirken des Stifters in vollkommener Deutlichkeit ausgeprägt sei, und dadurch von den umgebenden Mächten abgegrenzt werde. Für das Christenthum insbesondere ergiebt sich die Richtigkeit dieser Beobachtung noch aus seinem Charakter als der Religion der Versöhnung mit Gott. Die Gründungsepoche derselben umfaßt aber nicht blos das persönliche Wirken Christi, sondern auch die erste Generation seiner Gemeinde, da ohne diesen bestimmten Erfolg die Absicht des Stifters nicht als wirksam erkannt werden kann. Die Urkunden dieser wirksamen Offenbarung sind die Bücher des Neuen Testaments, da

die mündliche Ueberlieferung von Christus und seinen Aposteln entweder in den Evangelien niedergelegt ist und im Einklang mit den Briefen gestanden haben wird, oder als verschollen und verloren angesehen werden muß.

Es scheint nun, daß man die ausschließliche Geltung dieser Bücher als authentischer Urkunden der christlichen Religion schon dadurch feststellen könnte, daß die ersten Schriftsteller der folgenden Generation grundsätzlich und thatsächlich durch die Reproduction von Gedanken apostolischer Herkunft die maßgebende Auctorität der Bücher des Neuen Testaments anerkannt haben, und daß alle folgende Theologie und christliche Paränese nicht anders verfahren kann. Allein von zwei Seiten her wird das Letztere verneint. Theils wird die heidenchristlich-kirchliche Literatur als Ausdruck der in der Kirche erhaltenen apostolischen Ueberlieferung auf gleiche Höhe mit den Apostelschriften erhoben, theils werden die Schriften des Neuen Testaments in den Fluß der durch Parteigegensätze geleiteten Literaturbewegung der alten Kirche hineingezogen, so daß eine Dogmatik, welcher dieser Geschichtsbetrachtung entsprechen würde, eben darum gegen ihre Uebereinstimmung mit dem Neuen Testament gleichgiltig wäre. Jene neukatholische Ansicht, welche im 5. Jahrhundert entsprungen und im 16. Jahrhundert zum Abschluß gelangt ist, wird freilich durch die altkatholische Ansicht von dem Kanon des Neuen Testaments präscribirt, weil sie auf nichts anderes zurückgeht, als auf die Ansicht der Gnostiker von der geheimen mündlichen Ueberlieferung. Der modernen radicalen Ansicht habe ich in der „Entstehung der altkatholischen Kirche“[1]) die Beobachtung entgegengesetzt, der unverkennbare Abstand der heidenchristlichen Literatur des nachapostolischen Zeitalters von dem Neuen Testament sei trotz ihres absichtlichen Anschlusses an dasselbe darin begründet, daß die Schriftsteller unfähig gewesen sind, sich der richtigen alttestamentlichen Voraussetzungen der Gedanken Christi und der Apostel zu bemächtigen[2]). Die Kehrseite

1) Zweite Ausgabe (1857) S. 282 und öfter.

2) Ich nehme die Gelegenheit wahr, zwei Einwendungen zurückzuweisen, welche diese Ansicht erfahren hat, um an ihnen einmal zu beweisen, auf wie wenig Aufmerksamkeit und Ueberlegung man bei theologischen Gegnern zu rechnen hat, wenn man das Schicksal hat, nicht in ihre Parteitendenzen einzustimmen. Zuerst hat Baur (die Tübinger Schule, 1859. S. 66) gefunden, daß jene Ansicht die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zu-

davon ist die Beobachtung, daß die Erkenntniß der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung

stande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne; wenn dem so wäre, so könne man sich nicht genug wundern, daß es überhaupt noch ein Christenthum gab, daß seine geringe Lebenskraft nicht in kurzer Zeit wieder erlosch, daß die Judenchristen nicht wieder ins Judenthum, die Heidenchristen ins Heidenthum zurückfielen. Was ist hier zu beklagen, als daß der große Kritiker in der Eile nicht beachtet hat, daß ich a. a. O. S. 307 die Christologie eines Justin und seiner Nachfolger als den Grund specifisch christlicher Ueberzeugung des Heidenchristenthums bezeichnet habe, durch welche man sich ebenso vom Heidenthum wie vom Judenchristenthum abgrenzte. „Daß Christus im Grunde der alle göttliche Offenbarung vermittelnde Logos und als solcher Gott sei, widerspricht der jüdischen und jüdisch-christlichen Ansicht und bildet einen durch nichts zu verwischenden Gegensatz gegen die alte Religion . . . . Und indem die Kategorie des neuen Gesetzes es nicht hinderte, daß man wieder ceremonielle und sociale Ordnungen mosaischen Ursprunges in das heidenchristliche Leben einführte, so ist es der nothwendige Ausdruck des christlichen Selbstgefühls der heidenchristlich-katholischen Kirche, daß sie die jüdischen Christen wegen ihrer niedrigen Vorstellung von Christus verachtete und von sich fern hielt." — Der andere Gegner ist Graul, welcher sich (die christliche Kirche an der Schwelle des Irenäischen Zeitalters, 1860. S. 161) so äußert: „Wir wollen ihm nicht mit Baur entgegnen, daß das die kläglichste Vorstellung sei, die man sich von dem Zustande des Christenthums in der nachapostolischen Zeit machen könne." Wie gnädig und doch wie unhöflich! „Nur daran erinnern müssen wir, daß wenn jene Ansicht haltbar wäre, dann die Judenchristen am meisten geeignet sein mußten, in die Tiefe der Paulinischen Gedanken einzudringen. Der innerste Grund jener Mängel (des nachapostolischen Heidenchristenthums) liegt sicherlich viel tiefer und doch näher; er ist ein allgemein menschlicher, denn das Princip der Gesetzlichkeit ruht in der menschlichen Natur selbst, ist die eigentliche und allgemeine Krankheit in der Sphäre der Religion und beherrscht darum gleichermaßen alle außerchristlichen Religionen." Hiegegen bemerke ich erstens, daß man nicht geeignet ist, in dieser Sache mitzusprechen, wenn man nicht den Unterschied zwischen der prophetischen Gestalt der Religion des Alten Testaments und dem Judenthum kennt, aus welchem folgt, daß wenn der Ideenkreis des Neuen Testaments mit jener Gestalt in Continuität steht, das pharisäische und das essenische Judenchristenthum eben nicht zum Verständniß des Paulus disponirt ist; — zweitens daß man ein schlechter Historiker ist, wenn man mit so schiefen Gemeinplätzen etwas erklären will, wie der von dem allgemein menschlichen Zuge zur Gesetzlichkeit; — drittens daß diese Appellation insbesondere auf den vorliegenden Fall gar nicht paßt, weil es sich nicht blos um die Erklärung des gesetzlichen Zuges im Heidenchristenthum handelt, sondern auch um andere Mißdeutungen, wie die Auffassung der Prophetie

und der göttlichen Begründung des Christenthums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständniß der Religion des Alten Testaments vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judenthum, dem pharisäischen, dem sadducäischen, dem essenischen abgeht. Wenn daneben die Bestimmungen über das Endgericht, welche Christus und die Apostel aussprechen, durch die im Judenthum aufgekommenen Gesichtspunkte vorbereitet sind, so hat doch Jesus dieselben schwerlich einfach angenommen, sondern sie aus seiner eigenthümlichen Stellung zur Menschengeschichte in origineller Weise erzeugt. In der vorher aufgestellten Beobachtung wird nun die geschichtliche Bedingtheit der Person Christi auf das Bestimmteste fixirt; und in dem Maße, als diese Thatsache sich unserer geschichtlichen Erklärung entzieht, dient sie dazu, den Eindruck der Eigenthümlichkeit Christi zu verstärken. Indem aber auch die neutestamentlichen Schriftsteller an jener ächten alttestamentlichen Normirung ihrer christlichen Gedanken theilnehmen, welche ebenso in den Schriften der judenchristlichen Secten, wie in denen der kirchlichen Heidenchristen der nachapostolischen Zeit vermißt wird, so ist die Theologie, welche die christliche Religion aus den ursprünglichen Quellen zu erkennen hat, nur an die Schriften des Neuen Testaments gewiesen.

Diese Motivirung des specifischen Vorzuges der Bücher des Neuen Testaments vor aller übrigen christlichen Literatur beruht freilich auf einer Vergleichung der biblischen mit der heidenchristlich-kirchlichen Theologie, welche nicht kurzer Hand vollzogen werden kann, und deshalb könnte es scheinen, als ob das eingeschlagene Verfahren im Vergleich mit irgend einer Inspirationstheorie sehr unpraktisch sei. Indessen wenn es sich bei der Inspiration wirklich um eine Theorie handelt, so kann jener allgemeine Begriff auf die einzelnen Bücher nur angewendet werden durch Vermittelung eines besondern Merkmals an denselben, welches sie von den anderen altchristlichen Büchern unterscheiden läßt. Da nun der apostolische Ursprung, den man als jenes besondere Merkmal vorausgesetzt hat, nicht zureicht, um die Inspiration sämmtlicher Bücher des N. T. zu erweisen, so müssen die Vertreter

---

als Mantik, und die Auslegung der Gewalt zu binden und zu lösen als Vollmacht Sünden zu vergeben (vgl. Steitz, der neutestamentl. Begriff der Schlüsselgewalt. Stud. u. Krit. 1866. S. 481 ff.).

jeder Inspirationstheorie einen andern Mittelbegriff sich gefallen lassen. Gesetzt nun, daß das von mir bezeichnete Merkmal der Bücher des N. T. als ein solcher dienlich wäre, so kann der Umstand, daß seine Feststellung eine zu große Mühe der Forschung erfordere, ihm nicht zum Nachtheil gereichen. Denn die Erkenntniß des Besondern wird niemals so aus der Luft gegriffen, wie es nach der Meinung Mancher mit dem Allgemeinen der Fall ist. Vielmehr bleibt die Inspiration der neutestamentlichen Bücher ein werthloses Postulat, wenn sie nicht durch einen Schluß vollzogen werden kann, dessen Mittelbegriff als das besondere Merkmal aller jener Bücher nachweisbar ist. Ich finde nun, daß die von mir bezeichnete Eigenthümlichkeit, die authentisch alttestamentliche Bedingtheit des fundamentalen christlichen Ideenkreises, mehr oder weniger stark in allen Schriften des N. T. hervortritt, und daß auch solche Briefe, die man nicht für ächt halten kann, jenes Merkmals nicht entbehren. In dem Maße aber, als jene Eigenthümlichkeit einzelnen Anschauungen in apostolischen Büchern abgeht, erweisen sich solche schon immer als mehr oder weniger ungeeignet zum theologischen Gebrauche[1]). Mag man also auf eine Theorie von der Inspiration dieser Schriften bedacht sein, so wird die bezeichnete Beobachtung des unterscheidenden Merkmals derselben nicht umgangen werden können. Indessen kommt umgekehrt in Betracht, daß, indem man sich dieser Eigenthümlichkeit der Schriften des N. T. versichert hat als des Merkmales ihrer specifischen Unterschiedenheit von allen übrigen Schriften des christlichen Alterthums, als des Kennzeichens ihrer Angehörigkeit zu der Ursprungsepoche des Christenthums, man eine Inspirations*theorie* für diese Schriften entbehren kann. Dieses ist nun auch der günstigste Fall. Denn wenn man durch das bezeichnete Merkmal der Schriften des

---

1) Ich meine hiemit namentlich die apokryphe Vorstellung, daß das mosaische Gesetz von den Engeln als einer Gott untergeordneten, bezw. ihm entgegengesetzten Auctorität herrühre, andererseits die Bestimmung der Christen zum Antheil an der *θεία φύσις* als dem Gegentheil der *φθορά*, also gleich *ἀφθαρσία* (2 Petr. 1, 4). Das ist der heidenchristliche Begriff des höchsten Gutes, welcher seit Justin die kirchliche Theologie leitet. Daß aber hellenistische Gedanken gleicher Art, oder Einflüsse Philons sich noch auf andere Schriften des N. T., insbesondere auf das Ev. Johannis und den Brief an die Hebräer erstrecken, das ist niemals bewiesen, und davon kann ich mich nicht überzeugen.

N. T. befähigt wird, sie von allen anderen christlichen Büchern in Hinsicht des überlegenen Werthes thatsächlich zu unterscheiden, so darf man auf jede Erklärung dieser Sache verzichten, namentlich aber auf solche Erklärungen, welche aus unklaren und der Erfahrung zuwiderlaufenden Annahmen geschöpft werden.

Also die Theologie, welche den authentischen Inhalt der christlichen Religion in positiver Form darstellen soll, hat denselben aus den Büchern des N. T. und aus keiner andern Quelle zu schöpfen. Da aber die Theologie im Dienste der Kirche steht, und unter den gegenwärtigen Verhältnissen nur in einer bestimmten Particularkirche möglich ist, so steht der Theolog, indem er den Stoff seiner Erkenntniß allein aus dem N. T. schöpft, auch unter der Leitung der kirchlichen Lehrordnung. Wie dieselbe in der lutherischen Kirche beschaffen ist, ist es nothwendig, das Maß ihrer Auctorität für den Theologen genauer zu bestimmen, da man sich nicht gleichgiltig dagegen verhalten kann, daß schon seit längerer Zeit der Glaube an die volle Congruenz zwischen den kirchlichen Lehrurkunden und der heiligen Schrift hinfällig ist. Der Lehrbegriff in der lutherischen Kirche besteht, wie es Melanchthon[1]) ausdrückt, aus den articuli fidei und der doctrina de beneficiis Christi. Die ersten sind die Lehren, welche direct im apostolischen Glaubensbekenntniß ausgedrückt sind, oder, wie die von der Dreieinigkeit und den zwei Naturen in Christi Person, in dasselbe eingerechnet werden; der andere Theil der kirchlichen Lehre ist die Heilsordnung der Reformation. Beide Theile sind verschiedenartig. Luther hat Andeutungen einer systematischen Umarbeitung der „Glaubensartikel“ gemacht, um sie in Einklang mit der Anlage der „Lehre von den Wohlthaten Christi“ zu setzen (I. S. 218). Diese Aufgabe ist jedoch von ihm nicht gelöst worden; und kirchenpolitische Gründe hielten ihn wie seine Nachfolger bei der möglichst unveränderten Reproduction der Lehren von Christi Person und von der Trinität fest. Wer nun als Theolog in voller Ueberzeugung für die Heilsordnung der Reformation und die Congruenz derselben mit der neutestamentlichen Norm eintritt, kann gerade wegen der systematischen Einheit der Lehre sich zur Umarbeitung der aus der alten Kirche überlieferten Lehren genöthigt sehen, deren directe Congruenz mit dem N. T. aus

1) De ecclesia et auctoritate verbi dei (1539). C. R. XXIII. p. 600.

manchen Gründen seit langer Zeit zweifelhaft geworden ist. Nun legt selbst Philippi[1]) den kirchlichen Lehrnormen nur einen negativen Werth für die Theologie bei. Derselbe ist jedoch positiv so zu verstehen, daß durch die Beschlüsse der Synoden zu Nicaea und Chalcedon die Probleme zwar nicht gelöst, aber aufrecht erhalten sind, welche durch die entgegenstehenden für häretisch erklärten Lehrweisen verschoben oder verkürzt worden waren. Unter dieser Bedingung bewähren sich die beiden Theile der Lehrordnung in der lutherischen Kirche theils als directe, theils als indirecte Anleitung zur Erhebung des authentischen Inhaltes der christlichen Religion aus dem N. T.

Für die Erbauung des theologischen Systems aus diesem Stoff bietet aber die Lehrnorm der lutherischen Kirche noch einen eigenthümlichen Maßstab dar. Nämlich dieselbe verpflichtet die Theologie auf die heilige Schrift, so fern sie, wie Luther sagt, Christum treibet, also in dem Complex der directen Darstellung des Heiles der Menschen. Sie verpflichtet aber nicht dazu, daß man alle Ueberzeugungen und Lebensordnungen der ältesten Christengemeinde, welche man vorgeblich oder wirklich im N. T. findet, in eine dem Dienste der Kirche gewidmete Darstellung von Theologie aufnehme. In dieser Richtung unterscheidet sich zunächst der Calvinismus vom Lutherthum. Calvin hat die Lehre von der doppelten Prädestination, obgleich er selbst sie unpraktisch findet, in sein System aufgenommen, blos weil er sie durch Paulus anerkannt zu sehen meinte; er hat ferner die Kirchendisciplin und den Grundsatz der Coordination aller Pastoren für unverbrüchliche göttliche Ordnungen angesehen, weil diese Einrichtungen der ältesten Gemeinden durch N. T.-liche Schriften bezeugt sind. Weiterhin hat der reformirte und der radical-mystische Pietismus in Deutschland die Auctorität des neuen Testaments dahin verstanden, daß die socialen Verhältnisse der ältesten Gemeinde zu Jerusalem als die nothwendige Norm für alle Zeiten gelten müssen. Endlich hat die Bengel'sche Schule die urchristliche Hoffnung auf die Nähe der Erscheinung Christi und den Beginn des tausend-

---

1) Kirchliche Dogmatik II. S. 150: „Die kirchlichen Lehrbestimmungen sind nur das Geländer, welches nach beiden Seiten vor dem Sturze in den Abgrund bewahrt, nur die Tonnen, welche das richtige Fahrwasser abstecken." Also — wie ich hinzusetze — nicht der niedergelassene Schlagbaum, welcher die freie Bewegung hemmt.

jährigen Reiches, und was damit zusammenhängt, als den nothwendigen Abschluß des theologischen Systems reclamirt, blos weil die Apokalypse des Johannes als das letzte Buch im Kanon steht (I. S. 607). Diesen Ausschreitungen gegenüber befolgt die lutherische Lehrordnung den Gesichtspunkt, daß zwar alle nothwendigen Lehren von dem Heil durch Christus in der heiligen Schrift stofflich begründet sein müssen, daß jedoch nicht alle nachweislich urchristlichen Hoffnungen und Lebensformen nothwendige Glieder der kirchlichen Theologie sind. Und wenn man den Zerfall des Calvinismus und die Ziellosigkeit der pietistischen Bestrebungen zur Verbesserung der lutherischen Kirche und der Theologie beobachtet, so hat man keine Ursache, die Gesammtanschauung vom Christenthum anders abzugrenzen, als es in den Lehrurkunden der lutherischen Reformation im Gegensatze zu den katholischen wie den wiedertäuferischen Satzungen geschehen ist.

4. Die heilige Schrift, insbesondere das N. T., bewährt sich als die Quelle für die positive Theologie durch die Auslegung. Kommt es also darauf an, den Grundsatz für dieselbe zu bezeichnen, so darf bemerkt werden, daß im Voraus weder für den Grundsatz noch für die Anwendung eines solchen die Unfehlbarkeit gewährleistet werden kann, welche von schwachen Gemüthern entweder ersehnt oder prätendirt wird. Da die Auslegung der heiligen Schrift nach dem positiven Maßstabe der kirchlichen Ueberlieferung innerhalb der von der Reformation abstammenden Kirche ungiltig ist, so kann in derselben Niemand auf eine Instanz rechnen, welche auch nur die Illusion eines irrthumsfreien Verständnisses der heiligen Schrift aufrecht erhalten dürfte. Denn wie es in der katholischen Kirche keine einhellige Ueberlieferung giebt, so ist auch der symbolische Lehrbegriff in der lutherischen und in der reformirten Kirche nicht ohne Brüche, und wichtige Punkte desselben sind von ebenso streitiger Auslegung, wie gewisse Stellen der heiligen Schrift. Ich sehe also von denen ab, welche nicht einsichtig genug sind, um zu wissen, wo allein der Durst nach unfehlbarer Auslegung der Schrift oder irrthumsfreier Lehrentscheidung gestillt wird. Für den evangelischen Theologen kann es sich nur um die Aufgabe der Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst und um die annähernde Lösung dieser Aufgabe handeln. Hiebei kommt es nun nicht blos auf die grammatische

Kenntniß und die logische Fertigkeit, das Einzelne im Zusammenhange des Ganzen zu verstehen, sondern insbesondere auf die ästhetische Application, nämlich auf die Kunst an, den Umfang, die Beziehungen, die Höhenlage der Religion des A. T. in richtiger Anschauung zu reproduciren, um demgemäß auch die Urkunden des Christenthums in ihrem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne zu verstehen. Die einzelnen Bedingungen dieses Verfahrens lassen sich im Voraus nicht demonstriren, sondern nur an dem Product, nämlich der biblischen Theologie zur Erfahrung bringen. Denn diese Disciplin in ihrem historischen Sinne ist die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift, oder wenigstens erstrebt sie dieses Ziel. Natürlich kann man sich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen, wenn man von vorn herein sich weigert, auf die Aufgabe einzugehen. Obgleich aber dieselbe schon seit hundert Jahren formulirt ist, so wird sie noch immer dadurch discreditirt, daß die herrschende Exegese in wichtigen Punkten gewisse dogmatische Schemata befolgt, in denen sich ein unberechtigter Einfluß der kirchlichen Ueberlieferung auf die biblische Theologie zeigt. An dieser Stelle soll ein Punkt kurz erörtert werden, welcher für die Disposition der Theologie des N. T. sehr bedeutsam ist, bisher aber auch unter einer dogmatischen Voraussetzung Noth leidet.

Bekanntlich stellt die katholische Ansicht die Apostel ebenso unbedingt über die Gemeinde, wie den Stifter derselben, und deshalb auch die Nachfolger der Apostel, die Bischöfe und die Priester. Diese Ansicht beherrscht theilweise auch die bei den Protestanten übliche Geschichtsbetrachtung, da man in der Reformation das Interesse hatte, die Diener des göttlichen Wortes an dem Privilegium der Apostel theilnehmen zu lassen, welche an der Stelle Christi zu lehren hatten. Demgemäß pflegt man auch in der biblischen Theologie zwischen Christus und den Aposteln nur wie zwischen zwei abgestuften gesetzlichen Auctoritäten über die christliche Lehre in der Gemeinde zu unterscheiden. Man macht sich unter dem Eindrucke des ererbten Grundsatzes nicht klar, daß die Apostel in erster Linie als die Jünger Christi die erste Gemeinde selbst sind, und nur deshalb zur Verbreitung des Evangeliums bestimmt wurden (Marc. 3, 14), weil die erste Generation für die Entstehung einer zweiten zu sorgen hat. Diesem Bewußtsein entspricht aber gerade die briefliche Literatur des N. T., deren Verfasser stets dem Gesammtbewußtsein der

christlichen Gemeinde Ausdruck geben, so daß z. B. Paulus nur in Hinsicht der Disciplin seine Auctorität als die Auctorität Christi selbst der Gemeinde gegenüberstellt. Als Quellen für die christliche Religion nehmen also die Evangelien und die Briefe des N. T. das Verhältniß der Abstufung so ein, daß sie zugleich in einem Gegensatze stehen. Die identischen Beziehungen des Evangeliums werden von Christus als dem Stifter der Gemeinde, von den Aposteln als den Sprechern der gestifteten Gemeinde geltend gemacht. Erst diese Beobachtung sichert auch die biblische Theologie vor dem immer noch fortschleichenden Irrthum, als sei die Lehre Christi und der Apostel, die man rein historisch ermitteln will, mehr oder weniger gleichartig der theologischen Lehre. Dieser Verwechselung ist man in dem Maße weniger ausgesetzt, als man erkennt, daß Christus alles, wovon er redet, in die Wechselbeziehung zwischen seinem Lebensberuf und seiner eigenthümlichen Stellung zu Gott einschließt, und daß die Briefe, namentlich die des Paulus, nicht blos um des Zierrathes willen mit Danksagung und Fürbitte beginnen, sondern daß sie dadurch als religiöse Rede aus dem Bewußtsein der religiösen Gemeinschaft heraus bezeichnet sind. Wenn auch in den am meisten beachteten Briefen des Paulus der Zweck der Belehrung und das Mittel der Argumentation mit Selbständigkeit auftreten, so beweisen andere Briefe, wie er die scheinbar lehrhaftesten Zusammenhänge nur in der Ausführung von Dank und Fürbitte vorträgt. Die religiöse Rede also ist die Grundform der Gedankenbildung in den Briefen des N. T., weil dieselben regelmäßig mit Danksagung und Fürbitte beginnen und mit Ermahnungen schließen; hingegen bildet nicht eine theologische d. h. wissenschaftliche Absicht die Grundform der apostolischen Gedankenreihen, wenn auch in der Argumentation zur Widerlegung abweichender Meinungen ein Element wissenschaftlicher Art eintritt. Eine andere Probe für den religiösen und nicht theologischen Charakter der apostolischen Vorstellungsreihen bietet der oft verkannte Umstand, daß die in den Briefen vorgetragene Vorstellung von Christus auf die Merkmale seines gegenwärtigen Zustandes, auf die Erhöhung zu Gott und die Herrschaft über die Gemeinde und die Welt sich richtet. Erst von hier aus werden die Vorstellungen von dem Werthe seines irdischen Lebens und seines Todes theils gebildet, theils sicher gestellt. Wenn sich in den Briefen des N. T. Andeutungen davon finden, was die Theo-

logen unter dem Titel der Präexistenz Christi als sehr einleuchtende Wahrheit zu behandeln pflegen, so sind es Folgerungen aus der Gewißheit des Glaubens an den, der als der Herr und Gott gegenwärtig ist. Wenn man hingegen die Christologie der Apostel zu reproduciren unternimmt von der Voraussetzung aus, daß sie geworden seien wie unser Einer, nämlich Theologen, wenn man demgemäß erwartet, ihre Reden werden wie die Dogmatik vom präexistenten Christus bis zum postexistenten fortschreiten, so thut man ihnen Gewalt an und verdirbt die biblische Theologie.

Als die aus sich selbst ausgelegte heilige Schrift ist die biblische Theologie, insbesondere die des N. T., nicht System oder Reihenfolge von loci theologici, welche als Schriftbeweis sich mit den Theilen des kirchlichen Lehrbegriffs decken möchten, sondern sie stellt eine Reihe religiöser Gedankenkreise dar. Unter diesen steht der des Stifters denen gegenüber, welche sich aus dem Bewußtsein der gestifteten Gemeinde erheben mit Merkmalen theils der Uebereinstimmung, theils der individuellen Eigenthümlichkeit. Soll der so geformte Stoff als Quelle für die dogmatische Theologie nutzbar gemacht werden, so wird ohne Frage alles dasjenige als maßgebend zu betrachten sein, was sich als übereinstimmenden Gedankenstoff des N. T. ausweist. Die nachfolgende Darstellung wird es darthun, daß die Uebereinstimmung in den hier interessirenden Gedanken überaus weit greift, daß namentlich auch der Kreis der Anschauungen Jesu mit den ihnen formell gegenüber stehenden Gedankenbildungen der Apostel in Einklang ist. Dagegen kommt weder die Abweichung in den alttestamentlichen Anlehnungspunkten noch der Unterschied der Gesichtskreise der einzelnen Apostel durch die Beziehung auf verschiedenartige Gegner in solchen Betracht, daß nicht eine allseitige Ergänzung stattfände. Indessen treten dabei folgende zwei Bedenken in Geltung. Erstens fragt es sich, wie sich die Dogmatik zu dem individuellen Gedankenstoff im N. T. zu verhalten hat, eine Frage, die um so wichtiger ist, als der Gedanke der Rechtfertigung aus dem Glauben, um welchen es sich handelt, eine eigenthümliche Bildung ist, durch welche sich Paulus von den übrigen Vertretern des N. T. unterscheidet. Zweitens fragt es sich, wozu überhaupt die biblisch-theologische Normirung der Dogmatik dienlich sein wird, wenn sich ergeben sollte, daß in dem hier in Betracht kommenden Gedankenkreise alle Parteien über den Gesichtskreis des N. T. hinausgewachsen sind.

In ersterer Beziehung könnte erwogen werden, ob nicht für den dogmatischen Gebrauch der individuelle paulinische Lehrtypus hinter die übereinstimmende Art der anderen Apostel zurückgesetzt werden müßte. Indessen ist es doch nicht gleichgiltig, daß die abendländische Kirchenlehre seit Augustin, in verschärfter Weise aber die reformatorische Auffassung des Christenthums sich gerade ganz direct auf die individuelle Gedankenbildung des Paulus stützt. Außerdem hat die Geschichte der Lehre es erwiesen, daß dieselbe das reformatorische Lebensideal trägt, auf welches der Protestantismus nicht verzichten kann, und auf das er aus den Irrgängen des Pietismus zurückgeführt werden muß. Andererseits hat man sich zu vergegenwärtigen, daß es in der Kirche stets solche geben wird, welchen das Christenthum in dem Gepräge des Jakobus oder in dem des Johannes zugänglicher sein wird, als in dem des Paulus. Dieselben werden aber auch immer irgendwie hinter dem Lebensideal der lutherischen Reformation zurückbleiben. Die Kirchlichkeit, welche dem Theologen zusteht, wird also im Voraus durch ein Verständniß der Geschichte festgestellt werden, welches ich im ersten Bande darzulegen unternommen habe.

Es wurde die Regel dafür gesucht, wie die Dogmatik die individuellen und die allgemeinen Gedankenbildungen des N. T. zu verwerthen habe. Anstatt dieser Regel hat sich eine Auskunft darüber ergeben, wie die Kirchlichkeit des Dogmatikers bedingt sein wird. Vielleicht läßt sich jene Regel überhaupt nicht im Voraus feststellen, sondern es wird darauf ankommen, die gegenseitige Ausgleichung der allgemeinen und der individuellen Züge der biblischen Theologie erst durch das Experiment zu erreichen. Um so mehr aber wird dies innerhalb der von mir verfolgten Aufgabe geboten sein, als auch zwischen der reformatorischen Auffassung der Rechtfertigung und dem Gedankengange des Paulus die volle Uebereinstimmung nicht stattfindet, welche man vorauszusetzen pflegt. Der charakteristische Hintergrund des evangelischen Bewußtseins von der Rechtfertigung ist die stete Vergegenwärtigung der Unvollkommenheit der sittlichen Leistung des Wiedergeborenen, welche er auch im Verhältniß zur erwarteten Seligkeit auszuüben hat. Diese Stimmung findet nun keinen directen Widerhall bei Paulus, welcher die Nothwendigkeit der Rechtfertigung durch Gottes Gnade nur im Gegensatz zu dem pharisäischen Grundsatz der Rechtfertigung durch Erfüllung des mosaischen Gesetzes entwickelt, allein

für die im Glauben Gerechtfertigten grundsätzlich das Bewußtsein der Vollkommenheit ihrer Lebensleistung vorbehält. Ich kann im Voraus nicht entscheiden, ob jene Grundstimmung des reformatorischen Christenthums doch durch Aussprüche Christi und der Apostel bestätigt, oder wodurch sie sonst begründet wird, oder ob sie nach biblischer Auctorität eine Berichtigung und Ergänzung zu erfahren hat. Jedenfalls zeigt sich an diesem Punkte, daß der an jene Stimmung angeknüpfte kirchliche Lehrbegriff von der Rechtfertigung nicht eine feste Entscheidung darüber begründet, welcher Stoff neutestamentlicher Gedankenbildung für die Dogmatik anzueignen sei und welcher nicht. Vielmehr wird die reformatorische Anschauung von der Rechtfertigung und wiederum die pietistischen Formen derselben in die experimentirende Vergleichung der neutestamentlichen Gedankenkreise hineingezogen werden müssen.

Hieraus ergiebt sich, daß eine solche systematische Reproduction der Bibellehre, welche nicht blos gegen den kirchlichen Lehrbegriff, sondern auch gegen die ganze Kirchengeschichte gleichgiltig ist, ein unzureichendes Surrogat für die dogmatische Theologie bildet. Wenigstens was das Gebiet der sogenannten Heilsordnung betrifft, ist das christliche Leben nicht blos in seiner katholischen, sondern auch in seiner reformatorischen, geschweige denn in seiner pietistischen und rationalistischen Form über den Gesichtskreis der neutestamentlichen Schriftsteller hinausgewachsen. Gesetzt, daß einzelne dieser Erscheinungen, sofern sie sich von den Vorbildern des N. T. entfernen, fehlerhaft sind, so haben sie das Recht, den Beweis dafür zu erwarten. Eine von dogmatischem Vorurtheile freie Ermittelung der apostolischen Gedankenreihen wird am sichersten zur Ausgleichung von Widersprüchen und Mißverständnissen führen, welche zwischen den Richtungen im Gebiete der evangelischen Kirche obwalten. Jedenfalls ist das nicht die mehr kirchlich interessirte Ansicht, daß man die eigene Partei mit der Kirche identificirt, und die anderen am liebsten aus dem kirchlichen Rechtsverbande ausstoßen möchte. Eine wirklich kirchliche Theologie ist durch die Erkenntniß bedingt, daß die entgegengesetzten Richtungen immer gegenseitig an einander schuld sind, sich immer gegenseitig hervorrufen und steigern, und daß die Parteien abgesehen von dem menschlichen Eigenwillen auch darum gespalten sind, weil keine im Stande ist, mit ihren hergebrachten Mitteln der Erkenntniß allen Bedingungen des evangelischen Christenthums gerecht zu werden.

Erstes Capitel.

Die Beziehungen der Sündenvergebung in dem Gedankenkreise Jesu.

5. Wenn auch das religiöse Gemeinbewußtsein der Bekenner Christi auf einer bestimmten Stufe die Gestalt einer geordneten objectiven Lehre erreicht hat, so ist weder eine solche von dem Stifter dieser Religion ausgesprochen worden, noch hat er überhaupt in seinen Reden irgend eine Form des christlichen Gemeindebewußtseins vorweggenommen oder direct vorgeschrieben. Denn was den eigentlichen Inhalt der christlichen Religion als Religion angeht, spricht er aus seiner Person heraus, und nicht so, daß er sich in die Person der erst zu gründenden Gemeinde hineinversetzte. Die Gebote und Anweisungen aber, welche er auf seine Anhänger und Bekenner in der Gegenwart wie in der Zukunft bezieht, bilden nur einen kleinen Theil seiner Aussprüche, und sind demjenigen untergeordnet, was er in seiner eigenen Person von der Absicht seines Wirkens, von seiner Bestimmung durch Gott, von dem zwischen Gott und ihm bestehenden Verhältnisse zur Erklärung seiner Handlungsweise verkündet. Hätte er gemäß der Voraussetzung der supranaturalistischen wie der rationalistischen Schulen seine Gemeinde auf eine Lehre im genauen Sinn oder auf ein Bekenntnißgesetz begründen wollen, so würde sein aus den Evangelien erkennbares wirkliches Auftreten durchaus zweckwidrig gewesen sein. Weder hat er als Verkünder neuer göttlicher Offenbarung einen Zusammenhang übervernünftiger Wahrheiten dem Verstande seiner Zuhörer dargeboten, noch haben seine verschiedenartigen Erklärungen ihren Zusammenhang in einer von ihm gedachten und für alle Zeiten vorherbestimmten sogenannten reinen

Vernunftlehre. Denn thatsächlich hat er den besondern Boden seines Volkes und der Religionsgemeinschaft desselben für seine Person innegehalten, und alle seine noch so universell gerichteten Aussprüche sind durch die ursprünglichste Beziehung auf die Voraussetzungen der alttestamentlichen Religion bedingt. Er hat also auch keine Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung ausgesprochen, so wenig, daß sogar diese Ausdrücke seinen Reden fast durchaus fremd sind. Der Stoff aber, den er für diese Begriffe allerdings darbietet, hat verschiedene Beziehungen und fällt in verschiedene Gesichtsfelder, so daß er, wenn man ihn ohne die nöthige Vorsicht in einen identischen Gedanken zusammenziehen will, leicht zu Widersprüchen führt. Soll es nämlich überhaupt gelingen, den Zusammenhang der Aussprüche Jesu auf den ihm eigenen Gedankenkreis zurückzuführen, so muß genau darauf geachtet werden, daß seine Verheißungen und seine Forderungen, welche sich gegenseitig bedingen, je nach den besonderen Veranlassungen oder Beziehungen gestaltet sind, welche die Umstände darboten. Wenn also seine Gedanken überhaupt „locirt" werden können, so wird weder das Schema der Linie, noch das der Fläche für die richtige Stellung derselben zu einander ausreichen, sondern man wird in jedem Falle die besondere Höhenlage der Gedanken berechnen müssen, wenn man sie ohne Widerspruch reimen will. Denn die besondere Beziehung der von Jesus ausgegangenen Reden, welche bei jeder Gruppe derselben beachtet werden will, ist zugleich das deutlichste Merkmal dafür, daß seine Wahrheitsmittheilung religiöser und nicht wissenschaftlicher Art ist.

Der besondere Zweck, diejenigen Gedanken Jesu festzustellen, welche in die Lehre von der Versöhnung einschlagen, wird zwar einen vollständigen Ueberblick über seine Verkündigung erfordern; indessen werden manche Glieder derselben nur angedeutet zu werden brauchen[1]). Zunächst tritt Jesus in der Eigenschaft eines

---

1) Unter den Quellen hat sich die Forschung direct an die synoptischen Evangelien zu halten, von welchen nach meiner Ueberzeugung die Schrift des Marcus den beiden anderen zu Grunde liegt; daneben erkenne ich die sogenannte Spruchsammlung als Quelle des Matthäus und Lukas an, so daß die ursprüngliche Gestalt derselben in den mittleren Capiteln des letztern deutlich hervortritt, hingegen der Inhalt derselben bald bei dem Einen, bald

israelitischen Propheten auf, nicht sowohl, weil er den Eintritt der vollendeten Herrschaft Gottes in der nahen Zukunft verkündet und von seinen Jüngern verkünden läßt (Mc. 1, 15. Mt. 10, 7); als vielmehr, weil er überhaupt ankündigt, daß der eigentliche und endgiltige Zweck des göttlichen Bundes verwirklicht wird, und zwar mit dem Eindruck, daß sein Reden selbst zu dem unmittelbar bevorstehenden Ereignisse gehört, daß es den Charakter einer That im Auftrage Gottes hat (Mc. 1, 22). Denn daß die Herrschaft Gottes in der Nähe bevorsteht, daß dieses höchste Gut für die Israeliten endlich ins Leben treten soll, hat in Jesu Munde nicht den Sinn, daß die Sache doch der Zukunft und irgend welchen erst zu erwartenden Umständen anheimgestellt werde, sondern jener Ausdruck ist gemäß der vorausgeschickten Erklärung zu verstehen, daß die vorherbestimmte Zeit erfüllt ist (1, 15), in welcher die Herrschaft Gottes über das zu ihr berufene Bundesvolk wirksam wird. Die Herrschaft Gottes ist die Bestimmung des göttlichen Bundes mit den Israeliten, auf welche sich die Hoffnung der Propheten um so dringender gerichtet hatte, je weiter die heidnischen Neigungen des Volkes und dessen politische Abhängigkeit von anderen Völkern von dem Ziele abführten. Der Eindruck dieser Hindernisse war zugleich so groß, daß die Propheten die Erreichung des Zieles nur unter der Bedingung eines Bruches in der Geschichte, nämlich des göttlichen Gerichtes, und einer wunderbaren Ausrüstung des Bundesvolkes mit neuen geistigen Kräften vorstellten. Der Ausgang der kurzen Epoche des makkabäischen Priesterfürstenthumes hatte die Vorstellung von dem übernatürlichen Charakter der erwarteten Rettung in den Gemüthern des Volkes nur befestigt. Aber wie dasselbe

---

bei dem Andern unverändert geblieben ist. Das vierte Evangelium, welches, abgesehen von Kennzeichen der Ueberarbeitung, ich von dem Zebedaiden Johannes ableite, enthält eine Gestalt der Verkündigung Jesu, die durch die individuelle Aneignung des Verfassers stark bedingt ist, und deshalb den Gedankenkreis Jesu nicht mehr in der ursprünglichen Projection darbietet. Denn der Gedanke des Gottesreiches, welcher die Reden Jesu in den anderen Evangelien beherrscht, ist im johanneischen (3, 3. 5) nur beiläufig vertreten. Wie stark übrigens die alttestamentliche Grundlage der Reden Jesu bei Johannes ist, darüber vgl. Wendt, Der Gebrauch der Wörter *ἀλήθεια*, *ἀληθής*, *ἀληθινός* im N. T., in Stud. u. Krit. 1883. S. 511 ff.

seine Würdigkeit zu derselben durch die vollste Bundestreue in der Erfüllung des Ceremonialgesetzes darzuthun sich befliß, so rechnete es auf seine politische Unabhängigkeit oder vielmehr auf seine politische Herrschaft über die Völker als die unumgängliche Folge des Eintretens der Herrschaft Gottes, welcher es sich selbst unterwerfen wollte.

Jesus hat seine prophetische Verkündigung und sein gesammtes persönliches Wirken in den Dienst der Herrschaft Gottes nur zu stellen vermocht, indem seine Ueberzeugung den Boden der alten Offenbarung behauptete, und indem seine Lebensführung dem durch das Gesetz festgestellten Umfange der zugleich nationalen und religiösen Sitte seines Volkes treu blieb. Deshalb hat er auch nur zufällig die Grenzen des Landes überschritten; und obwohl er mit den weitest schauenden Propheten darin einig war, daß die entscheidende Wirkung für die Gottesherrschaft auch den anderen Völkern bestimmt sei, ja obwohl er sich der Ahnung nicht verschloß, daß sie nur in den anderen Völkern ihren Bestand gewinnen werde (Mt. 8, 11. 12; 21, 43), so hat er den vorzüglichen Anspruch der Israeliten an seinen Dienst selbst in peinlicher Weise aufrecht erhalten (Mc. 7, 27). Jedoch andererseits hat er weder sich selbst und seine Jünger an die Satzungen gebunden geachtet, durch welche die pharisäische Schule die gesetzliche Cultussitte zugespitzt hatte, noch hat er sich, auch nur mit einem Schritte, der populären politischen Meinung, welche durch dieselbe Schule vertreten war, genähert, daß die gewaltsame Befreiung von der Fremdherrschaft zur Durchführung der Herrschaft Gottes unumgänglich gehöre. Dieses sind auch die nothwendigen Bedingungen, ohne welche die Herrschaft Gottes nicht zu universeller Geltung bestimmt werden konnte. Eben darauf beziehen sich die Grundsätze, welche Jesus neben seiner persönlichen Beobachtung des Ceremonialgesetzes zu dessen Beurtheilung kundgegeben hat[1]; hiedurch wird die Möglichkeit in Aussicht gestellt, daß auch die gesetzlichen Grundlagen der israelitischen Cultussitte in dem Reiche Gottes außer Geltung gesetzt werden.

Die Herrschaft Gottes also, auf welche sich die Rede und die Wirksamkeit Jesu bezieht, hat nicht den Umfang der Welt-

---

1) Mc. 2, 27. 28; 7, 15; 12, 33. 34. Mt. 17, 25. 26. Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche S. 29 ff.

leitung, sondern gilt dem geschichtlichen Gemeinwesen des israelitischen Volkes, welches Gott durch seine Gesetzgebung ordnet, und durch deren Ausführung leitet. Der Ausdruck „Reich Gottes" bezeichnet die Herrschaft Gottes als die ihrer Absicht gemäß wirksame, in Folge unserer Ueberzeugung, daß die Herrschaft Gottes durch Christus eine Gemeinde gefunden hat, welche sich von Gott beherrschen läßt. Nach diesem Maßstabe spricht und schreibt man auch von dem Reiche Gottes unter dem alten Bunde. Indessen ist doch, damit Verwirrung vermieden werde, zu beachten, daß der letztere Sprachgebrauch ungenau ist, und daß weder Jesus noch seine israelitischen Zeitgenossen von einer Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der Vorzeit des Bundesvolkes etwas wissen. Was in dieser Hinsicht die Epoche David's dargeboten hatte, entsprach schon durch den Mangel an Dauer der Idee der Gottesherrschaft nicht vollständig, und die Verklärung der Erinnerung daran, welche in der Aussicht der Propheten vollzogen wird, ließ jene Epoche wirklicher Geschichte vielmehr in die Stellung eines erblassenden Vorbildes des vollen Ideals der Zukunft zurücktreten. Auf dem gemeinsamen Boden der Prophetie des A. T. begegneten sich nun die Ansprüche der Zeitgenossen Jesu und dessen prophetische Verkündigung darin, daß die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in einem Reiche von gehorsamen und gerechten Unterthanen noch bevorsteht, also noch nicht eingetreten ist.

Der zusammenfassende Ausdruck der ursprünglichen Verkündigung Jesu knüpft an die Verheißung der unmittelbar bevorstehenden Offenbarung der Herrschaft Gottes die allgemein geltende Aufforderung zur Sinnesänderung (Mc. 1, 15; vgl. 6, 12; Lc. 13, 3; 15, 7). Diese Zumuthung empfängt ihr volles Licht erst dadurch, daß Jesus in verschiedenen Abstufungen von Deutlichkeit den Gegnern wie den Zweiflern nahe legt, daß sein eigenthümliches berufsmäßiges Wirken selbst die Herrschaft Gottes verwirklicht. Indem er dämonisch Kranke heilt, also die Machtübung des Teufels schmälert, so ist die Herrschaft Gottes in das Leben getreten (Mt. 12, 28). Indem er den Armen die Botschaft des Gottesreiches, den Gefangenen die der Erlösung bringt, indem er Blinde sehend macht, so beweist er sich als den Träger der Gottesherrschaft (Lc. 4, 17—21; Mt. 11, 2—6). Allein es genügte nicht, wenn diese Erkenntniß sich irgendwo in einem augen-

blicklichen Bedürfniß nach Hilfe regte (Mc. 10, 46—52), noch weniger, wenn es in der Erwartung politischer Befreiung auftrat (11, 10); es kam vielmehr für Jesus darauf an, einen bestimmten Kreis von Menschen durch regelmäßige Einwirkung zu dem Gottesreiche zu erziehen, welches als das höchste Gut nur gilt, indem es zugleich die höchste Aufgabe für seine Theilnehmer einschließt. In diesem Sinne hat er die Zwölf aus dem übrigen Kreise seiner Anhänger dazu ausgewählt, ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν (Mc. 3, 14). Jene erste Bestimmung der Zwölf, welche der zweiten übergeordnet ist, bedarf einer um so aufmerksameren Beachtung, als ihre Wichtigkeit schon den folgenden Evangelisten entgangen ist, da Matthäus die Aussonderung der Zwölf überhaupt überspringt, Lukas (6, 13) aber nur ihre Bezeichnung als Boten angiebt. Denn nach der Darstellung des Marcus, dessen Erzählung in ihrem mittleren Theile überhaupt nach der Rücksicht angelegt ist, die Entwickelung des Verhältnisses dieser Jünger zu Jesus erkennen zu lassen, folgt aus der engern Gemeinschaft derselben mit ihrem Meister, daß Jesus sie zugleich zur Erkenntniß der Geheimnisse des Gottesreiches und zu der Ueberzeugung von seiner persönlichen Würde anleitet (4, 11; 8, 29). Indem es nämlich bei seiner prophetischen Thätigkeit darauf ankommt, daß die Jünger den Samen seines Wortes aufnehmen, um vielfache Früchte der Gerechtigkeit zu bringen (4, 14—20), so stellen sie sich durch ihr Bekenntniß unter die Herrschaft, welche Jesus als der gesalbte König in der Vertretung Gottes ausübt. Mit Hinblick auf die Jüngergemeinde, welche sich auf diesem Wege führen läßt, beantwortet Jesus die Frage der Pharisäer, wann und mit welchen Zeichen die Herrschaft Gottes auftreten werde, durch die Erklärung, dieselbe sei in Ausübung mitten zwischen den Fragenden, also an dem Ort, den die israelitische Religionsgemeinde einnimmt (Lc. 17, 20. 21). Von dieser also unterscheidet er seine Jünger als eine neue Gemeinde der Söhne Gottes, welche über die Religionsgemeinde der Knechte Gottes erhaben sind (Mt. 17, 24—27).

Indem Jesus weiß, daß er selbst als der Messias durch sein eigenthümliches Wirken die Herrschaft Gottes ausübt, so hängt für ihn die Verwirklichung derselben in einem Reiche von gehorsamen Unterthanen davon ab, daß er eine Gemeinde bildet, welche zu der sittlichen Aufgabe des göttlichen Reiches unter der

Bedingung geeignet wird, daß sie in ihrem Meister den Sohn Gottes und Träger der Herrschaft Gottes anerkennt. Da er aber diese Anerkennung seiner persönlichen Würde nicht in doctrinärer Weise hervorrief, sondern durch die Erfahrung seiner Jünger in dem engern Umgange mit ihm sich allmählich entwickeln ließ, da deshalb die Anregung der Sinnesänderung und die Erziehung in ihr sich als die nächste Aufgabe an der Jüngergemeinde darbot, so tritt der Gedanke des Gottesreiches in den Reden Jesu vorläufig in die Projection der Zukunft und wird in eine Reihe von Gütern umgesetzt, welche man sich durch das umgewandelte Handeln nach dem Willen Gottes aneignen soll. In diesem Sinne ergeht die Aufforderung an die Jüngergemeinde, nach dem Reiche Gottes und nach Gottes Gerechtigkeit, d. h. nach einer Gerechtigkeit zu streben, welche Gott als solche anerkennt (Mt. 6, 33), und werden diejenigen, welche den Willen Gottes erfüllen, als die Familie Jesu ausgezeichnet (Mc. 3, 34. 35). Die Formen dieser Gerechtigkeit, welche in der sogenannten Bergpredigt durch Beispiele antithetisch erläutert werden, sind in dem Grundsatze zusammengefaßt, daß wenn die Jünger nicht eine Gerechtigkeit leisten, welche von der heuchlerischen der Pharisäer wesentlich verschieden ist, sie nicht in das Reich Gottes eintreten werden (Mt. 5, 20; 23, 23). Die gerechte Handlungsweise, welche in der Bergpredigt anschaulich gemacht wird, und welche ihre Einheit in der Formel der beiden höchsten Gebote, der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten findet (Mc. 12, 29—31), ist der positive Inhalt und die Ausführung der vorgeschriebenen Sinnesänderung im Einzelnen. Denn dieselbe bedeutet den ganzen Umfang des erneuerten Willens. Ja diese praktische Gedankenreihe findet in den Makarismen eine Einleitung, in der sogar die allgemeine Sündhaftigkeit eingeschränkt zu werden scheint, welche in der allgemeinen Zumuthung der Sinnesänderung vorausgesetzt ist. Diese Sätze (Mt. 5, 3—10. Lc. 6, 20. 21) weisen darauf hin, daß Menschen vorhanden sind, welche schon die dem Gottesreich entsprechende Gesinnung ausüben, welche also nicht erst ihren Willen zu verändern brauchen. Denn ihre Bezeichnung als solcher, welche nach Gerechtigkeit hungern und dursten, bedeutet nicht das indirecte Eingeständniß ihrer bleibenden sittlichen Unvollkommenheit, sondern ihr Streben nach solcher Gerechtigkeit, welche Gott anerkennen wird. Aber wie die Gerechtigkeit im Sinne des Alten Testaments nichts

weniger in sich schließt als die Leugnung des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, so entzieht sich diese Klasse von Menschen nur darum der allgemeinen Aufforderung Jesu zur Sinnesänderung, weil sie dieselbe schon bethätigt; ihre Anwartschaft auf das Reich Gottes schließt jedoch die Angehörigkeit zu demselben nur insofern ein, als Jesus sie ihnen zuspricht.

Die vorbereitende Haltung tragen namentlich alle Aussprüche Jesu, in welchen die Theilnahme am Gottesreich und seinen Gütern als Vergeltung, ja als äquivalenter Lohn für das der Sinnesänderung entsprechende Handeln in Aussicht gestellt wird. Dem selbstsüchtigen Wohlthun, der heuchlerischen Frömmigkeit, welche des Lohnes von Gott verlustig geht (Mt. 5, 46; 6, 1. 2. 5. 16), wird in verschiedenen parabolischen Reden die Forderung einer Arbeit im Dienste Gottes gegenübergestellt, welche auf die Erwartung des Lohnes hingewiesen wird; der Lohn aber bedeutet die Theilnahme am Reiche Gottes (20, 1—16; 24, 45—51; 25, 14—28; Mc. 9, 41. 42). Während diese Erklärungen Jesu direct keine Beziehung dazu in sich schließen, daß das Gottesreich sich von seiner Person aus vollzieht, so tritt in anderen Aussprüchen die Ergänzung ein, daß der Lohn für die Leistungen und Aufopferungen bevorsteht, welche man um Jesu willen, im Anschluß an ihn ausübt (Mc. 10, 28—31; Mt. 10, 37—39; 5, 10. 11). Dadurch wird die Combination zwischen Leistung und Lohn in das Gebiet der definitiven Absicht Jesu übergeführt. Wenn es nämlich darauf ankommt, das Reich Gottes als Lohn zu empfangen, so müssen die entsprechenden Leistungen und Aufopferungen durch den Dienst gegen den Stifter des Gottesreiches bezeichnet sein. Und wenn dabei das Rechtsverhältniß zwischen Gott und Mensch, das in dem Begriffe des Lohnes ausgedrückt ist, befremdet, so wird zunächst gerade das Merkmal der Aequivalenz zwischen menschlicher Leistung und göttlicher Gegenleistung durch die besonderen Umstände der Gleichnißreden, in denen der Begriff seine Anwendung findet, aufgehoben; ferner aber läßt die Verknüpfung des Lohnes mit der Anerkennung der das Reich Gottes stiftenden Person Jesu die Gnade Gottes als den leitenden Grund und als den Maßstab des ganzen Verlaufes durchscheinen. Denn wie der Lohn, da er himmlisch, von Gott her ist, reichlich, überfließend, unerschöpflich heißt (Mt. 5, 12; 6, 20; Lc. 6, 23. 38; 12, 33), so wird seine Aequivalenz gegen die Leistung gerade ausgeschlossen,

indem er dieselbe um das hundertfache übersteigen soll (Mc. 10, 29. 30), indem der über Geringes getreu gewesene Knecht über Vieles (Mt. 25, 21—23; Lc. 19, 11—27), ja sogar über Alles gesetzt wird (Mt. 24, 46. 47; Lc. 12. 43. 44), oder indem der Herr zur Vergeltung seiner Dienste selbst ihn bedienen wird (Lc. 12, 37). Da es sich bei dem Gottesreich immer um ein identisches Gut handelt, so kann auch die längere Dienstleistung nicht mehr erwerben als die kürzere (Mt. 20, 1—16), und da man dem göttlichen Herrn zu aller Dienstleistung verpflichtet ist, so bleibt auch kein Raum für Verdienste, die nach Billigkeit belohnt werden dürften (Lc. 17, 7—10).

6. Die Theilnahme am Gottesreich als höchstem Gut wird also nicht als directes Product einer selbständigen Arbeitsleistung gedacht; denn die Fülle der göttlichen Verleihung greift über das Maß der vorausgesetzten menschlichen Leistung hinaus. Und zwischen beiden Theilen kann keine rechtliche Coordination gedacht sein, so gewiß alle diese Gleichnißreden den Eindruck vermitteln sollen, daß alles Streben nach dem Gottesreich (Mt. 6, 33) die Stiftung desselben durch Jesus und hierin die zuvorkommende Gnade Gottes voraussetzt. Deshalb ist es auch nur scheinbar, daß die göttliche Vergebung der Sünden ihren zureichenden Grund und ihr Maß an der vorausgehenden Versöhnlichkeit und Verträglichkeit der Menschen unter einander als an einer selbständigen That nach freiem Entschluß haben soll (Mc. 11, 25; Mt. 6, 14. 15; 18, 35). Denn der Ausspruch Mc. 11, 25, welchen die Socinianer als die eigentliche Regel des Christenthums in dem angegebenen Sinne geltend machen, stellt zwar eine Bedingung, ohne welche das Gebet nicht die richtige Art haben wird; dieselbe wird aber den Jüngern als der Gemeinde Jesu auferlegt, welche der vorausgehenden Gnade Gottes gewiß ist. Nun ist diese Bedingung selbst in dem Mustergebet ausgedrückt (Mt. 6, 12; Lc. 11, 4: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίεμεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν*). Aber da die Sündenvergebung unter dieser Bedingung von Gott erbeten wird, so wird sie eben von den Gliedern der Gemeinde nicht durch eigenes analoges Verhalten verdient. Wird sie aber von dem Jünger Jesu erbeten, so hat sich derselbe als Glied der Gemeinde, welche Gott als ihren Vater anrufen darf (Mt. 17, 26), dadurch auszuweisen, daß er in der charakteristischen Probe

der Versöhnlichkeit den Willen Gottes erfüllt. Auch dient die Erzählung von der Sünderin (Lc. 7, 36—50) durchaus nicht zur Bestätigung der socinianischen Auffassung des Christenthums. Was Hengstenberg (I. S. 645) unter Zustimmung von Olshausen, de Wette, Bleek herausliest, nämlich daß dem Weibe die Vergebung ihrer Sünden von Jesus zugesprochen sei aus dem realen Grunde, daß sie durch extensiven Liebesbeweis die Intensität ihrer Liebesgesinnung kundgegeben habe, ist im Verhältniß zu der vorangeschickten Gleichnißrede geradezu widersinnig. Während der Pharisäer das Weib gemäß der öffentlichen Meinung für eine Sünderin hält, und sich durch die von Jesus gegen sie eingenommene Haltung an dessen prophetischer Einsicht irre machen läßt, so folgert Jesus aus der Regel, daß sich das Maß der Liebe der Menschen nach dem Maße der erfahrenen Güte und Nachsicht richtet, und aus der Vergleichung des Maßes von Liebe und Freundlichkeit, welches das Weib, und welches wiederum der Pharisäer ihm bewiesen haben, daß ihr ihre vielen Sünden vergeben sind. „Weil sie viel Liebe beweist" (*ἠγάπησε πολύ* als Resumtion ihrer verschiedenen Handlungen von deren Beginne an) ist also Erkenntnißgrund für die vorausgegangene Sündenvergebung, die ihr von Jesus her unter der Bedingung ihres Glaubens an ihn zu Theil geworden ist; so wie Niemand zweifeln kann, daß der umgekehrte Satz *ᾧ δὲ ὀλίγον ἀφίεται, ὀλίγον ἀγαπᾷ* das letztere als reale Folge des ersten ausspricht.

Wie also hinter allen Verheißungen der Theilnahme an dem Gottesreich, welche Jesus an bestimmte sittliche Leistungen knüpft, sein Gedanke wirksam ist, daß er selbst das Gottesreich in der zu ihm gehörenden Gemeinde in das Leben führt, so setzt auch die Bedingtheit der Sündenvergebung durch die Versöhnlichkeit gegen die Menschen, welche den Jüngern direct und indirect vorgeschrieben wird, voraus, daß er selbst als der Sohn des Menschen und als der Gründer der Gemeinde des Gottesreiches die Vollmacht hat, gegenwärtig die Sünden zu vergeben (Mc. 2, 10). Nun gehört die Sündenvergebung in dem prophetischen Entwurfe der Zukunftshoffnung nicht sowohl zu den Functionen, in welchen die Herrschaft Gottes sich an dem Volke bewährt, welches in Gehorsam sich derselben unterwirft und anschmiegt, als zu der Vorbereitung in dem Gerichte, der Scheidung zwischen den unwürdigen und den würdigen Genossen des Bundesvolkes. Das Gericht und die

Aufrichtung der Herrschaft Gottes war von den Propheten stets als wunderbares Eingreifen Gottes in die Geschichte vorgestellt worden, und diejenigen unter ihnen, welche eine Führung der Gottesherrschaft durch den Davididen erwarteten, ließen denselben stets nachträglich eintreten. Wird aber schon die Stiftung des Gottesreiches dem Messias zugewiesen, so zieht die Relation zwischen diesem Acte und dem Gerichte die Folgerung nach sich, daß der Messias auch die Scheidung im Volke vorzunehmen habe; was in der Ansicht des Täufers Johannes deutlich hervortritt (Mt. 3, 10—12). Deshalb ist es auch nicht wahrscheinlich, daß Jesus, indem er sich zur Stiftung des Gottesreiches berufen achtete, jenen Gedankenzusammenhang aufgelöst und das messianische Gericht in jeder Beziehung an den zukünftigen Abschluß des Gottesreiches verlegt haben sollte. Dies ist nur der Fall mit der dramatischen Ausführung jenes Gedankens und in Beziehung darauf, daß auch das von Jesus gestiftete Gottesreich in seiner geschichtlichen Entwickelung wieder von der Sünde durchzogen werden wird (Mt. 13, 24—30. 47. 48). Allein wenn die sinnenfällige Gestalt des Eintretens der göttlichen Herrschaft, auf welche die politische Hoffnung der Israeliten rechnete, von Jesus nicht bestätigt worden ist, so brauchte, ja so vermochte er sogar nicht, auch der sinnenfälligen Ausprägung des Gedankens vom vorausgehenden Gerichte zuzustimmen. Soll er jedoch nicht gegen alle Wahrscheinlichkeit die feststehenden Beziehungen des Gedankenkreises zerrissen haben, welcher seine persönliche Thätigkeit leitete, so wird er von vorn herein auch der Vollmacht zum Gerichte sich bewußt gewesen sein, das er freilich in derselben geistigen Weise ausüben wollte, wie seine Vorstellung von seiner Gottesherrschaft beschaffen war. Deshalb scheinen mir die Aussprüche im johanneischen Evangelium von der höchsten sachlichen Authentie zu sein, daß er das Gericht vollziehe, zwar nicht als die Verfügung sinnenfälliger Strafübel, aber als die Scheidung der Menschen, sofern in dem einen Theil der Glaube an ihn selbst erweckt wird, in den Anderen der Unglaube beharrt (Joh. 3, 17. 18; 5, 22—24. 26. 27. 30; 12, 47). Freilich enthalten die anderen Evangelien keinen Ausspruch, welcher sich im Wortlaute hiemit berührte; allein sachlich kommt mit jenem Gedanken überein, daß Jesus dem ihm erkennbaren Glauben bestimmter Personen die Sündenvergebung zuspricht (Mc. 2, 5; Lc. 7, 49. 50), daß

er erklärt, nicht den Frieden zu bringen, sondern das Schwert, indem er durch Erweckung des Glaubens die Menschen von ihren nächsten Angehörigen scheidet (Mt. 10, 34. 35), daß er durch seine Rede je nach der Weckung von Empfänglichkeit oder Widerstand das bisherige Verhältniß der Menschen zum Gottesreiche umkehrt (Mc. 4, 11. 12; Joh. 9, 39).

Dagegen ist es außer Zweifel, daß Jesus, indem er das Gottesreich stiftet, auch die Wirkung des Rettens sich beilegt, welche schon auf der Stufe des Mosaismus, dann aber auch in der spätern prophetischen Erwartung als Vorbedingung dazu gedacht ist, daß die Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk zur Ausübung kommt (Lc. 19, 10; 13, 23; Mt. 18, 11; Mc. 10, 26; Joh. 3, 17; 5, 34; 12, 47). Auf der Stufe des Alten Testaments handelt es sich bei dieser Vorstellung darum, daß die politische Abhängigkeit der Israeliten, welche ihrer Bestimmung zum Volke Gottes widersprach, aufgehoben werde. Da nun diese Deutung für Jesus nicht in Betracht kommt, so wird die Unangemessenheit der Lage, aus welcher die σωζόμενοι befreit werden, unbestimmt als das Zerstreutsein bezeichnet (Mt. 23, 37; Joh. 11, 52), aus welchem die Menschen in die Gemeinde Jesu gesammelt werden, oder als der Zustand des Verlorenseins, aus welchem der Berufende sie herausfindet (Mt. 18, 11—14; Lc. 15, 4—10). Denn die Berufung zu dem Segen und zu der gemeinsamen Aufgabe des Gottesreiches ist die Form, in welcher Jesus sein Geschäft des Rettens vollzieht (Mc. 2, 17; Mt. 22, 2—14; 20, 1—16), so daß das Retten und die Anregung der Sinnesänderung zusammenfallen. Rettet Jesus die Verlorenen, indem er sie in seine Gemeinde beruft, über die er die Gottesherrschaft wirksam macht, so sind diejenigen von ihm gerettet, welche durch die Gewährleistung des höchsten Gutes sich zugleich zu dem Gehorsam gegen die Anforderungen an die Gemeinde Jesu bestimmen lassen. Vollzieht sich also die Rettung durch Jesus in dem Antriebe zur Sinnesänderung, so ist das Zerstreut- und Verlorensein Bild der Sündhaftigkeit. Diese Thatsache ist als allgemeiner Zustand der Menschen eben in diesen bildlichen Ausdrücken vorausgesetzt, auch indem als Correlat der zu erwartenden göttlichen Vergebung immer die Mehrheit der einzelnen Thatsünden bezeichnet wird (Mc. 2, 5—10; 3, 28; 11, 25. 26; Lc. 7, 47—49; Mt. 6, 12—15). Eben in diesen Erscheinungen zeigt sich, daß die

Menschen den Charakter ἁμαρτωλός oder νεκρός haben (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 30; 18, 13).

Um aber das Gewicht dieser Vorstellung zu verstehen, muß man beachten, daß Jesus innerhalb der den Menschen gemeinsamen Sündhaftigkeit zwei Stufen unterscheidet. Nicht alle Sünde ist mit der Fähigkeit gerettet zu werden verbunden; mit denselben Ausdrücken für die Sünde, welche diese Fähigkeit vorbehalten, wird auch ein Grad der Sünde bezeichnet, in welchem die Rettungsfähigkeit und die Möglichkeit der Sinnesänderung ausgeschlossen, vielmehr das endgiltige Verderben sicher ist (Mc. 8, 38; Mt. 12, 39—45; 13, 49. 50; 8, 22). In diesem Sinne wird von allen übrigen Sünden, welche Vergebung finden können, diejenige gegen den heiligen Geist unterschieden, welche die Schriftgelehrten begingen, die gegen ihr Gewissen die Wunderkraft Christi vom Satan ableiteten (Mc. 3, 28—30). Alles dieses aber vereinigt sich in dem Gedanken, daß dieser höhere Grad von Sünde, die Vollendung derselben in ihrer Art, erst zu Stande kommt in dem Widerstande, den man der Erscheinung des vollendeten Guten und der Anbietung der Rettung in Jesu persönlichem Wirken entgegensetzt. Wie es bei Johannes charakteristisch ausgedrückt ist, würde die Sünde, die Jesus vorfindet, als Blindheit kaum für Sünde zu achten sein; sofern aber die Verblendeten sich in absprechendem Urtheil gegen ihn erheben, wird die Sünde in ihnen erst vollständig, d. h. eben mit Ausschluß der Möglichkeit der Rettung (9, 41; 15, 22—24). Diese Unterscheidung im Umkreise der allgemeinen Sündhaftigkeit findet ihr Vorbild an dem Grundsatze des Mosaischen Gesetzes (Num. 15, 27—31), daß zwar die Sünde „aus Versehen" auf dem Wege des Sündopfers Verzeihung findet, daß hingegen die „mit erhobener Hand" die Vernichtung durch den Zorn Gottes nach sich zieht. So wie nun die letztere Art von Sünde einen Abfall von dem Bunde in sich schließt, die erstere Art aber die Bundestreue und den Bestand des Bundes nicht verletzt, so hat die Rettungsfähigkeit nach dem Urtheile Jesu den Sinn, daß man als Sünder von Gott dazu erwählt ist, in sein Reich einzutreten (Mt. 20, 16; 22, 14). Fällt also der Umfang der göttlichen Erwählung und der Kreis derjenigen, an welche Jesus äußerlich seine berufende Rede richtet, nicht zusammen, so kommt durch die erfolgreiche Berufung an den Tag, wer von Gott zur Theilnahme an seinem Reiche vorherbestimmt ist (Lc. 10, 20;

Mt. 25, 34). Umgekehrt wird die Berufung eben an denen wirksam, welche Söhne des Friedens (Lc. 10, 6), d. h. zum Frieden vorherbestimmt sind, oder welche durch Gottes Willen auch in der Verlorenheit schon Kinder Gottes sind (Joh. 11, 52; 8, 47; 17, 6; 18, 47) und an dem göttlichen Zuge zur Wahrheit theilnehmen (6, 44. 45). Wenn also die Sündhaftigkeit die negative Voraussetzung der rettenden oder erlösenden Wirkung Christi ist, so ist sie auf einen relativen Grad bestimmt, und zwar dadurch, daß mit ihr in den einzelnen Personen die geheime Erwählung durch Gott zusammengedacht wird. Hingegen die Sünde, welche den in ihrer Art vollendeten Grad des Widerspruchs gegen Gott darstellt, schließt die Möglichkeit der Rettung aus, sofern sie überhaupt erst durch die Entscheidung des Willens gegen die durch Jesus vertretene Heilsabsicht Gottes zu Stande kommt, und nicht schon vorher vorhanden ist.

Die bisher erörterten Beziehungen des Gedankenkreises Jesu kommen also auf Folgendes hinaus. Er verkündigt das gegenwärtige Eintreten der Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk, indem er sich selbst als den berechtigten Träger derselben darstellt oder errathen läßt. Er denkt deshalb an die Vollziehung des göttlichen Reiches nur unter der Bedingung, daß eine Jüngergemeinde sich zu ihm als dem Inhaber der Gottesherrschaft bekennt. Er bewährt die Richtigkeit dieses Zusammenhanges, indem er durch Zusicherung der Sündenvergebung und Anregung der Sinnesänderung diejenigen, welche mit Glauben sich ihm anschließen, von den übrigen Unwürdigen scheidet und aus ihrer Verlorenheit in der Sünde rettet[1]). Indem jetzt die Frage danach sich erhebt, wie sich die Absicht der Gottesherrschaft Jesu in dem Reiche Gottes verwirklicht, soll nur daran erinnert werden, daß hiefür zwei Grenzpunkte aus der Anschauung Jesu schon feststehen, nämlich seine Würde als des Christus oder Messias und die von ihm wirksam berufene Gemeinde derer, welche sich zu seiner Würde

---

1) Auf derselben Linie d. h. ohne Hervorhebung der specifischen Bedeutung des Todes Christi, halten sich auch die zwei Aussprüche des Petrus in der Apostelgeschichte (2, 38; 3, 19), indem der letztere durch die vorhergehende Rede dahin erläutert wird, daß der Zweck der Auslöschung der Sünden von Sinnesänderung und Umkehr insofern abhängt, als diese zur Anerkennung Jesu führen. Ebenso daselbst (13, 38. 39) der Ausspruch des Paulus.

bekennen, und durch diesen Act sich als solche ausweisen, welche von der übrigen Welt geschieden, aus der Sündhaftigkeit gerettet und im Geheimen von Gott erwählt sind. Soll nun in diesen und durch diese das Reich Gottes zu Stande kommen, so geschieht es so, daß man den leitenden Willen Gottes durch die That befolgt. Diejenigen sind die Verwandten Jesu, welche den Willen Gottes (τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ) ausführen (Mc. 3, 35). Der entscheidende Werth liegt also nicht schon in dem Bekenntnisse der Herrschaft Jesu und in irgend welchen durch das Interesse an ihm bedingten großartigen Leistungen, sondern in dem sittlichen Gehorsam der Bekenner Christi (Mt. 7, 21—23). Dieses ist die Gerechtigkeit, welche man zugleich mit dem Reiche Gottes vor allem Andern zu erstreben hat, und ohne welche man nicht zu demselben gehört (6, 33; 5, 20). Der directe Maßstab derselben liegt in der Gesetzgebung des Alten Testaments vor, wie sie von dem Propheten Moses begonnen und von den übrigen Propheten fortgesetzt, endlich wie sie in den beiden höchsten Geboten der Liebe zu Gott und der Liebe zum Nächsten, einschließlich des Feindes zusammengefaßt ist (5, 17; 22, 36—40; 5, 43—48; Lc. 10, 29—37). Aber die Erfüllung des Gesetzes führt zum ewigen Leben, unter der Bedingung des Anschlusses an die Jüngergemeinde und der besonderen Verzichtleistungen, welche dazu nothwendig sind (Mc. 8, 34—37; 10, 17—22). Unter dieser Voraussetzung kommt durch die Uebung der Gerechtigkeit in der Gemeinde der Bekenner Christi das Reich Gottes zu Stande, in einem zeitlichen Verlaufe, welcher an dem Wachsthum der Pflanze und an der Durchdringung des Mehles mit dem Sauerteig seine Vorbilder hat (Mc. 4, 26—32; Mt. 13, 31—33). Hiedurch ist zugleich angedeutet, daß das Gottesreich seine volle Verwirklichung nicht schon in der Gegenwart Christi, sondern in der Zukunft hat (Mc. 9, 1); und gerade im Angesicht des scheinbar ungünstigen Ausganges seiner Lebensabsicht, indem er sich vor dem Hohenpriester als den Christus bekennt, fügt Jesus die Gewißheit hinzu, daß er fortan unter den Merkmalen der Danielischen Vision sich als den Herrn des Gottesreiches bewähren werde (14, 62). Endlich ist das dem Gottesreich entsprechende sittliche Handeln durch den Gedanken geleitet, daß das Reich Gottes das höchste Gut ist, dessen Erwerb alle Güter, auch solche, welche wie die Ehe sittlichen Werthes sind, überwiegt (Mc. 9, 43—47; Mt. 13, 44—46; 19, 12), und daß, wer Gott

dient, nicht zugleich einer andern Macht verpflichtet sein kann (Mt. 6, 24). Wie nun hierin auch das höchste Gut erlebt oder das ewige Leben erzielt wird, so ist das Streben nach dem Gottesreich als Voraussetzung eingeschlossen, indem Jesus denjenigen das Leben verbürgt, die es seinetwegen aufzuopfern bereit sind (Mc. 10, 28—30; 8, 35), nämlich indem sie darin einer Nöthigung folgen, welche sich aus der Gottesherrschaft Jesu ergiebt. Mit diesen Anforderungen und Vorschriften steht im Einklang, was Jesus in den Reden bei Johannes als sein persönliches Verhalten bezeichnet. Kommt das Reich Gottes zu Stande, indem seine Jünger den Willen Gottes ausführen, so beruht sein Anspruch, das Reich Gottes zu stiften, darauf, daß es seine Speise, d. h. das Mittel seiner Selbsterhaltung wie der Genuß seines persönlichen Selbstgefühls ist, den Willen und das Werk Gottes, welches seine Berufsaufgabe bildet, zu vollbringen (Joh. 4, 34). Diese Solidarität mit Gott als seinem Vater erklärt er nicht, aber bezeichnet er, indem er das Geheimniß seines Lebens ausspricht, nämlich daß er Gott kennt, um ihn zu offenbaren auf Grund dessen, daß Gott allein ihn als seinen Sohn kennt (Mt. 11, 27). Deshalb sind die Werke, die er im Auftrage Gottes übt, Gottes Werke selbst (Joh. 9, 3. 4; 10, 14). Allein indem er die Liebe Gottes als den Grund seiner eigenthümlichen Persönlichkeit und seines entsprechenden Wirkens voraussetzt (15, 9; 17, 26), so bezeichnet er als die Bedingung dieser Thatsache, daß er selbst die Gebote Gottes beobachtet, insbesondere daß er bereit ist, in seinem Berufe sein Leben aufzuopfern (15, 10; 10, 17). Diese Anschauungen müßten für das synoptische Bild Jesu ergänzt werden, auch wenn sie sich nicht bei Johannes vorfänden.

7. Obgleich Jesus sich nicht als den Stifter des Gottesreiches und als den Inhaber der Vollmacht, Sünden zu vergeben, wissen konnte, wenn sein Gewissen und seine Erinnerung durch irgend eine eigene Vergehung befleckt gewesen wären, so ist er sich doch bewußt gewesen, daß sein Wirken erst dann vollständig und seine Absicht erst dann sicher gestellt sein werde, wenn er seiner Aufgabe auch unter den Leiden treu blieb, welche in Folge seines göttlichen Berufs und der feindseligen Gegenwirkung der bestehenden Weltmächte gegen dessen Ausübung ihn treffen werden. Indem er als Spitze derselben die gewaltsame Tödtung vorhersah,

kam es für die Authentie wie für den Erfolg seines Wirkens darauf an, daß er die Versuchungen überstand, welche aus der Collision des Selbsterhaltungstriebes mit der Berufspflicht sich ergeben konnten. Die synoptischen Evangelien lassen Jesus nach dem Bekenntnisse des Petrus mit der Vorherverkündigung des Todes an seine Jünger beginnen, den die Feindschaft seiner Gegner über ihn verhängen wird (Mc. 8, 31). Der Pragmatismus dieser Darstellung ist klar. Denn nachdem seine Jünger in ihm den Messias erkannt hatten, mußte der Versuchung, seine Aufgabe im politischen Sinne zu verstehen, direct entgegengewirkt werden. Und wie die Lage von Jesus beurtheilt werden mußte, konnte er schon früh nicht zweifelhaft darüber sein, daß die sich steigernden Gegenwirkungen, welche seine öffentliche Thätigkeit erfuhr, sich in gewaltsamer Beendigung seines Lebens vollenden würden. Wie früh sich diese Ueberzeugung in ihm festgestellt hat, läßt sich aus den Quellen nicht ermitteln. Denn die Andeutung, welche er Mc. 2, 20 gegen die Schriftgelehrten ausspricht, hat keine Zeitbestimmung, da die Gruppe von Schilderungen des Conflicts zwischen Jesus und den Schriftgelehrten, der sie angehört, nur aus sachlicher Rücksicht gebildet ist. Allein seitdem er den Jüngern den Tod vorhergesagt, hat er nach der Darstellung des Marcus (8, 34. 35) auch dem zufällig versammelten Volke die entsprechende Wahrheit nicht verhehlt, daß man in der Gemeinschaft mit ihm überhaupt bereit sein müsse, auf das Leben zu verzichten, um es im wahren Sinne zu erhalten. Diese Gedankenreihe stützt sich auf die Erfahrung, welche alle Gerechten und Propheten haben machen müssen (Mt. 5, 11. 12; 23, 34—36); sie beruht aber im Grunde auf der Erkenntniß, daß das sittliche Recht der Selbsterhaltung seine Schranke an der Berufspflicht hat.

Diese Gedankenreihe, in welcher Christus zwischen sich, den Propheten und seinen Jüngern keinen wesentlichen Unterschied macht, wird nun aber überboten durch zwei Aussprüche, in welchen Jesus seiner Bereitwilligkeit, um des Berufes willen zu sterben, den Zweck hinzufügt, dadurch einen Heilserfolg für seine Jünger hervorzubringen. Er ist gekommen zu dienen, *καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν* (Mc. 10, 45); und in der Abendmahlshandlung bezeichnet er seinen bevorstehenden Tod als das Bundesopfer zu Gunsten Vieler (14, 24). Da nun hiebei ohne Zweifel die Verkündigung des Jeremias (31, 31) von dem

neuen Bunde, der auf Vergebung der Sünden begründet werden soll, anklingt, so ist der Zusatz bei Mt. 26, 28, wenn auch nicht authentisch, so doch sachgemäß richtig. Jedoch bevor zur Erklärung dieser Aussprüche übergegangen werden kann, darf nicht unerwähnt bleiben, daß Baur[1]) ihre Aechtheit in Zweifel gezogen hat. Den Sinn der ersten Erklärung findet er in dem Gedanken, daß Jesus um den Preis seines Lebens die Menschen aus der Gefangenschaft der Sünde und des Todes befreien wolle. „Wie paßt nun aber, muß man fragen, zu der voraufgehenden einfachen Ermahnung zu Demuth und zu aufopfernder Gesinnung eine solche dogmatische, schon einer bestimmten Erlösungs- und Versöhnungstheorie angehörende Vorstellung, — daß die Sünden nicht ohne ein für sie gegebenes Aequivalent aufgehoben werden können? Entweder also hat Jesus den Ausspruch nicht gethan oder in einer andern Form. Die vorangehende Ermahnung Jesu hat ihren vollständigen Sinn auch ohne einen weitern Zusatz; — also kann er nur gesagt haben, des Menschen Sohn sei nicht gekommen um zu herrschen, sondern um zu dienen, und aus Liebe zu den Menschen alle Leiden zu übernehmen, die mit seinem Berufe verbunden sind." Das ist kein kritisches, sondern ein ganz willkürliches Verfahren! Gegen die Aechtheit der Abendmahlsworte argumentirt Baur in folgender Weise. Da das Gebot der Wiederholung der Handlung bei Paulus und bei Lukas in den Berichten des Marcus und Matthäus fehlt, und dadurch die Vermuthung hervorgerufen werde, daß es nicht von Jesus ausgesprochen sei, so müsse die weitere Vermuthung erlaubt sein, ob die (von allen vier Zeugen vertretene) Hinweisung auf die versöhnende Kraft des Todes Jesu von ihm selbst herrühre. „Je leichter jene Worte περὶ πολλῶν und ὑπὲρ ὑμῶν als bloße Zusätze genommen werden können, um so mehr kann man auf den Gedanken kommen, daß sie ursprünglich nicht zur Sache gehören. Die Handlung Jesu hat auch ohne die Beziehung auf die Versöhnungsidee ihren guten Sinn, wenn wir annehmen, in der Ahnung seines nahen Todes habe er seinen Leib mit dem gebrochenen Brot und sein zu vergießendes Blut mit dem Wein verglichen." Nun komme freilich das Blut als das des neuen

---

1) Vorlesungen über Neutestamentliche Theologie (nach seinem Tode herausgegeben) S. 100 ff.

Bundes in Betracht, in der Beziehung, „daß der Tod Jesu nicht blos Bundesopfer, sondern auch Sühnopfer sei, daß durch seinen Tod eine Versöhnung gestiftet werde, wie unter dem alten Bunde nicht stattfand, daß man also nur durch diesen Versöhnungstod selig werden kann, nicht aber durch das, was der alte Bund enthielt, auch nicht durch die Erfüllung des Gesetzes." Daß nun diese Gedankenreihe Jesu fremd sei, folgert Baur daraus, daß sie 1) in Widerspruch stehe mit der Erklärung in der Bergrede, er sei nicht gekommen, um die alte Religionsverfassung, das Gesetz auch nur im Geringsten aufzuheben, — hingegen S. 55 erklärt Baur, daß Jesus sich über die fortdauernde Geltung des Gesetzes nicht auf solche Weise ausgesprochen haben könne, wie ihm der judaistische Matthäus beilegt; 2) daß, wenn sich Christus wesentlich als den Versöhner der Menschen mit Gott durch seinen Tod angesehen hätte, zu erwarten wäre, er werde diesen Gedanken zum Gegenstand seiner Lehrvorträge gemacht haben, — hingegen S. 45 hat Baur Jesus als den Stifter neuer Religion dadurch bezeichnet, daß er nicht einen dogmatischen Lehrbegriff, sondern nur Grundanschauungen und Principien als unmittelbare Aussagen des religiösen Bewußtseins vorgetragen hat; 3) daß der von Jesus vorgeschriebene Weg der Gesetzerfüllung zum Zwecke des Gottesreiches zwar das Bedürfniß nach Sündenvergebung nicht ausschließe, daß aber sonst nie von ihm auf deren Anknüpfung an einen Versöhnungsact hingewiesen, sondern einfach vorausgesetzt werde, daß alle, welche ihre Sünden von Herzen bereuen, unmittelbar der Vergebung derselben versichert sein dürfen, — was nicht wahr ist, da Jesus die Sündenvergebung an seine Person und das gläubige Vertrauen zu derselben knüpft. Dieses aber ist eine Thatsache, deren richtiges Verständniß die nächste Voraussetzung für den Gedanken bildet, daß seine Person auch in ihrer Vollendung durch den Tod der Gemeinde der Gläubigen die Sündenvergebung verbürgt. Baur's Zweifel gegen die Authentie der Abendmahlsworte sind so gewiß einer kritischen Launenhaftigkeit entsprungen, als „die Kritik" von Holsten[1]) wenn auch ungern die Aechtheit der beanstandeten Aussprüche Jesu zugesteht.

1) Zum Evangelium des Paulus und des Petrus (1868) S. 176 ff. in der Abhandlung über „die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangelium".

Dieser Gelehrte nämlich hat den Zusammenhang des Gedankens der Abendmahlsrede mit dem übrigen Bestande der Anschauung Jesu von seinem Leiden so erörtert, daß darin eine Modification der Ansicht auftritt, welche Baur zu der gewaltthätigen Ausscheidung getrieben hat. Die Anspielung Jesu auf seinen Tod als Sühnopfer bei der Abendmahlshandlung versteht Holsten in demselben Sinne, den er der gleichen Vorstellung des Paulus abgewonnen hat. Der Tod des Messias, welchen Paulus als den Ausdruck des neuen Heilsprincips bekennt und verkündet, soll von Paulus als der einzige Inhalt der messianischen Thätigkeit Jesu unter dem Gesichtspunkte erkannt sein, daß darin die absolut nothwendige Vermittelung des göttlichen Heilswillens enthalten sei. Der Tod des Messias sei stellvertretendes Sünd- oder Schuldopfer für die Sünde der Sündigen, damit diese in Folge des Opfers Gerechtigkeit und Leben empfangen, nach der Regel der Heilsökonomie, daß der Tod des Sündopferthiers stellvertretender Tod des Sünders sei (a. a. O. S. 136). Nun findet aber Holsten daneben sowohl in der Apokalypse, als auch in den synoptischen Reden Jesu den Gedanken, daß Jesus den Märtyrertod in Folge seiner Berufstreue erleidet, wie die Propheten; und diese historisch-religiöse Reflexion vergleicht er mit jener dogmatisch-religiösen in folgenden Urtheilen. „In dieser nämlich ist der Kreuzestod Ausdruck des *besondern* göttlichen Heilswillens, in jenem Sinne Ausdruck des *allgemeinen* göttlichen Schicksalswillens; in der einen die Heilsthat Gottes *und des Messiasheilands selbst*, und der höchste Ausdruck göttlicher Gnade gegen die Menschen, in der andern die Sündenthat der Menschen, und der höchste Ausdruck menschlicher Verstocktheit gegen Gott[1]); in der einen die Offenbarung des neuen Heilsprincips, in der andern nur die Verwirklichung eines allgemeinen weltgeschichtlichen Gesetzes; in der einen der wesenhafte Zweck der Sendung des Messiasheilands, in der andern ein begleitender Umstand des Erdenlebens des Messiaspropheten; in der einen der absolut nothwendige Act der Heilswirksamkeit des Messiasheilands, in der andern als eine

1) Ich bemerke hiezu, daß diese Antithese nach Holsten's Voraussetzungen selbst nicht vollständig ist; der Märtyrertod ist nur der Erscheinung nach That der Feinde Gottes, im Grunde aber die That des vollständigen Berufsgehorsams gegen Gott.

für das Heilswerk **absolut gleichgiltige Thatsache**[1]) nur das letzte Glied in der Reihe der Leiden des Messiaspropheten; in der einen ist der Kreuzestod die Substanz, in der andern ein Accidens des messianischen Heilswerkes[2]). **Beide Anschauungen schließen sich gegenseitig aus**, sobald die dogmatisch-religiöse die vollen Consequenzen ihres Principes gezogen hat" (S. 148). Obwohl also Jesus den dogmatischen Gedanken eines stellvertretenden Sühnopfertodes ohne Zweifel in den Abendmahlsworten auf sich bezogen hat, so habe doch „die Kritik" kein Recht, diesem Gedanken eine für das messianische Bewußtsein Jesu entscheidende Bedeutung beizumessen, da sich keine Spur davon finde, daß Jesus seinen Sühnopfertod auf eine für die Heilsökonomie **nothwendige** Willensfügung Gottes zurückführe. Vielmehr ergebe sich aus dem Gebet Jesu in Gethsemane, daß er die Vollendung des messianischen Werkes auch ohne seinen Tod **als möglich weiß**, daß er, wenn er seinen Tod als gewiß ahnte, ihn doch nur von dem freien Schicksalswillen Gottes als begleitenden Umstand seiner messianischen Wirksamkeit abhängig dachte. Demnach drücke die Abendmahlsrede Jesu nur einen **Gedanken des Augenblickes** aus, der weder das Bewußtsein Jesu, noch das seiner Jünger zu erfüllen und momentan umzugestalten vermochte; erst in der Folge durch Paulus sei er wirksam geworden, die ursprüngliche Idee des Märtyrertodes zu verdrängen (S. 177—179). Dieses Resultat der Kritik, sagt Holsten, könnte nur irrig sein, wenn es mit dem messianischen Bewußtsein Jesu in Widerspruch stände. Um also eine solche Einwendung abzuschneiden, verräth der Kritiker, daß Jesus selber sich in dem *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* nur als den zum Sohne Gottes im kommenden Himmelreich erst noch bestimmten Messias erfaßt, daß er die volle Wirklichkeit des Messiasthums erst an den wirklichen Eintritt des Himmelreiches durch eine Allmachtsthat Gottes geknüpft habe, für welchen seine gegenwärtige Wirksamkeit nur einleitende Vorbereitung sei. Mit

---

1) Ich bemerke hiezu, daß nach dem Gange der Vergleichung diese Angabe ungehörig ist, denn die religiös-historische Reflexion soll sich ja nicht auf das Heilswerk beziehen. Also nach Holstein's Prämissen ist der Tod des Messiaspropheten eine in seinem Schicksal relativ nothwendige Thatsache.

2) Diese Antithese ist wieder unrichtig gebildet. Sie muß heißen: In der einen ist der Kreuzestod die Substanz des Heilswerkes, in der andern ein Accidens im Schicksal des prophetischen Individuums.

dieser irdischen Lage Jesu sei nun von Anfang an die Vorstellung von Leiden untrennbar verknüpft; aber nach dem Maßstabe der Lebensordnung, welche die Bergpredigt enthält, sei die Vorstellung von einem Sühnopfertode des Messias für Jesus überflüssig und undenkbar. Sie konnte erst eintreten, wenn er aus seinem ursprünglichen Vorstellungskreise hinaustrat; sie trat auf Anlaß der äußern Situation des Passahmahles in ihm auf; aber weil sie seinem eigensten messianischen Bewußtsein fremd war, hielt er sie nicht fest, sondern kehrte im Gebet in Gethsemane und in der Klage über Verlassenheit durch Gott zu der ersten Anschauung von der blos individuellen Beziehung der Leiden zurück (S. 182—185).

Unter dem Unbegreiflichen, welches diese Erörterung darbietet, bemerke ich zunächst, daß der Kritiker dieses, wie er es darstellt, ganz zufällige Auftauchen der Sühnopfervorstellung in der Abendmahlshandlung unmittelbar vorher als das Ergebniß der nothwendigen Dialektik des messianischen Bewußtseins in Jesus ankündigt; nur ist es S. 184 bei dieser Ankündigung geblieben, ohne daß ihr eine Folge gegeben würde. Denn übrigens wird eben die Behauptung festgehalten, daß Jesus nur zufälligerweise seinen Tod als Opfer angesehen habe. In dem Beweise dieser Behauptung hat man aber nicht nur die Fertigkeit der Dialektik sondern auch die Sicherheit in der Logik zu vermissen. Denn daß Holsten die beiden Ansichten vom Tode Christi, welche er unterscheidet, und welche sich nach seinem Urtheile gegenseitig ausschließen, also sich widersprechen, nicht einmal durch richtig gebildete Antithesen zu erläutern vermocht hat, glaube ich durch meine Anmerkungen erwiesen zu haben. Wenn also die eine dieser Ansichten auf den besondern Heilswillen, die andere auf den allgemeinen Schicksalswillen Gottes zurückführt, so kann ich darin keinen Grund ihres Widerspruches, vielmehr gerade die Möglichkeit dessen erkennen, daß die erste Ansicht von der zweiten eingeschlossen wird, daß die dogmatisch-religiöse Reflexion vom Sühnopfertode Christi die historisch-religiöse Reflexion auf seinen Märtyrertod voraussetzt, und daß umgekehrt diese Ansicht sich zu jener zuspitzt. Oder seit wann gebietet die Logik, das Besondere und das Allgemeine als Gegensätze zu denken, aus deren gleichzeitiger Beziehung auf das Einzelne sich ein Widerspruch ergäbe? Wenn die Sühnopfertheorie, wie Holsten (S. 136) dieselbe formulirt, den Sinn

eines stellvertretenden Strafvollzuges enthält, bei welchem sich der Messias rein passiv verhält, so ist dieser Gedanke freilich gänzlich gleichgiltig dagegen, daß der Messias dieses Verhängniß Gottes zugleich als die Folge seiner Berufstreue übernimmt. Allein wenn jener Strafvollzug, wie Holsten stets behauptet, den Sinn eines Opfers des Messias hat, wenn er, wie es S. 148 heißt, die Heilsthat Gottes und des Messiasheilands selbst ist, so ist er nur denkbar mit Einschluß des Berufsgehorsams, der zugleich dem besondern Heilswillen und dem allgemeinen Schicksalswillen Gottes entgegenkommt. Freilich scheint diese Auffassung des Sühnopfers als einer That des Messiasheilandes nur ein neues Versehen neben den logischen Ungenauigkeiten in der Reihe der Antithesen zu sein. Denn wo Holsten die Sühnopfertheorie des Paulus darstellt, welche ihm zugleich für Jesus und für alle Schriftsteller des Neuen Testaments maßgebend ist, ist jene Bedingung der eigenen That des Messiasheilandes nicht ausgesprochen, und wie ich vermuthen muß, indirect ausgeschlossen. Nun kommt diese Theorie inhaltlich auf das hinaus, was Paulus Gal. 3, 13 angedeutet hat; aber Holsten hat kein Recht, die Loskaufung der Israeliten vom Fluche des Gesetzes durch stellvertretenden Kreuzestod des unschuldigen Jesus gerade als den Sinn des Sühnopfers zu bezeichnen. Denn weder hat Paulus dort jenen Gedanken der Wirkung des Kreuzestodes Christi als die Deutung seines Opfers eingeführt, noch konnte er nach der allgemeinen Verfassung der Opferidee die von Holsten vollzogene Combination beabsichtigen. Es wird späterhin in § 29 bewiesen werden, daß die Anschauung des Todes Christi als Opfer und dessen Auffassung als Mittel des Loskaufes der Israeliten vom Fluche des Gesetzes nach ganz entgegengesetzten Schemata entworfen sind. Die Confusion beider Gedanken verschuldet die falschen Distinctionen Holsten's zwischen Opfertod und Märtyrertod Jesu; und indem der Kritiker selbst es sich unmöglich macht, den Abendmahlsworten einen constitutiven Sinn für den Gedankenkreis Jesu abzugewinnen, so hat die Gewissenhaftigkeit, die ihn bewegt, sie für ächt zu halten, doch keine andere Wirkung, als die dreiste Leugnung ihrer Aechtheit durch Baur.

Auch ein Verdienst der Neuheit fehlt diesen Offenbarungen der „Kritik“ über das Selbstbewußtsein Jesu gänzlich. Sie sind nichts anderes als Trümmer der socinianischen Ansicht von Christus·

Hat Jesus, nach Holsten, in seinem Tode wesentlich nur den möglichen zufälligen Ausgang seines Lebens als des Gerechten und Propheten geahnt, so betonen die Socinianer diesen Gedanken, um die Vorbildlichkeit Jesu anstatt seiner Vermittelung der Versöhnung zu behaupten [1]). Hat Jesus, nach Holsten, sich in dem Menschensohn nur als den zum Sohne Gottes im kommenden Himmelreich erst bestimmten erfaßt, hat er aber die volle Wirklichkeit seines Messiasthums an den wirklichen Eintritt des Himmelreiches durch eine Allmachtsthat Gottes geknüpft, so steht dies insoweit im Einklang mit der socinianischen Lehre, als dieselbe die geforderte Allmachtsthat Gottes in der Auferweckung Christi nachweist [2]). Man renkt aber alle Glieder der quellenmäßigen Selbstdarstellung Jesu aus, wenn man leugnet, daß er in demselben Sinne Gott seinen Vater nennt, in welchem er sich selbst als den Sohn des Menschen bezeichnet, und wenn man leugnet, daß er durch sein Reden und Wirken das Reich Gottes in seiner Jüngergemeinde in der Gegenwart zu gründen behauptet. Wenn nun die Gründungsthat des Reiches Gottes nach der Darstellung Jesu sich zu der vollendeten Durchführung desselben verhält, wie der Same zur Frucht, so ist es eine unrichtige Darstellung von Holsten (S. 182), daß Jesus seine Wirksamkeit in der diesseitigen Weltzeit als nur einleitende Vorbereitung zur Gründung des Reiches Gottes betrachte. Es ist Geschmackssache, ob man das Säen als einleitende Vorbereitung der Aernte zu betrachten beliebt; in der Meinung Jesu aber ist der Same, den er ausstreut, unter der Bedingung des empfänglichen Bodens, der wirksame Grund der Frucht, welche der Aernte werth ist. Und der Sinn dieses von Jesus gebrauchten Bildes ist, daß er durch die

---

1) F. Socini Brevissima religionis christianae institutio. Bibl. Fratrum Polon. Tom. I. p. 667: Qua ratione Christus suo ipsius exemplo credentes ad persistendum in illa singulari pietate, sine qua servari nequeunt, movere potuisset, nisi atrocem mortem, quae pietatem facile comitari solet, gustasset?

2) L. c. p. 665: Ipsa scriptura sacra — pro eodem accipit, Jesum esse Christum, et Jesum esse filium dei. Hinc enim factum est, ut quia Jesus rex populi dei et sic Christus perfecte et absolute non fuit, nisi postquam a mortuis resurrexit, per ipsam resurrectionem dicatur constitutus fuisse dei filius, quum illum deus a mortuis excitavit (Rom. 1, 4). Holsten (S. 181) erklärt diese Stelle ganz übereinstimmend.

Verkündigung des Gottesreiches und seiner sittlichen Bedingungen und Regeln in den empfänglichen Gemüthern seiner Jünger das Gottesreich gründet, welches sich demgemäß durch deren entsprechendes Handeln wirklich entwickelt, in der Gegenseitigkeit des menschlichen Gehorsams und der Herrschaft Gottes. Wenn endlich Baur die von der Bergpredigt vorgeschriebene Lebensordnung als den Kern des Christenthums betrachtet, nach Maßgabe deren nicht zu erwarten sei, daß die Sündenvergebung an eine besondere Versöhnungsthat geknüpft werde, sondern nur, daß sie **unmittelbar** der Reue folge, so entspricht dieses durchaus dem Socinianismus [1]). Holsten aber bleibt sogar noch unter der Linie desselben, indem er ohne alle Berücksichtigung des Factors der Sündenvergebung die christliche Heilsordnung im Sinne Jesu dahin bestimmt, daß „die bessere Gerechtigkeit des Himmelreiches eine subjective gesetzliche Gerechtigkeit ist, welche vom Menschen selbstthätig erworben wird nach reinigender Buße und Umkehr durch wahrhaft religiöse, innere und wesenhafte Erfüllung des gesetzlichen Willens Gottes im eigenen sittlichen Wollen und Thun" (S. 173). Geschichtlich angesehen ist diese Gedankenreihe eben kein vollständiger Ausdruck der Meinung Jesu. Denn alle sittengesetzlichen Belehrungen und Vorschriften der Bergpredigt sind von Jesus an den ständigen, zu seiner dauernden Umgebung erwählten Jüngerkreis, an die „Söhne Gottes" (Mt. 17, 26) gerichtet, die er als die Gemeinde des Gottesreiches unter der Bedingung auszubilden bestrebt war, daß die Genossen desselben in ihm den Christus, d. h. den Herrn und Gründer des Gottesreiches anerkennen sollten. In dem Glauben an ihn war den Jüngern die Sündenvergebung sicher, welche Jesus, wo er sie für Jemand ausspricht, auf den Glauben an ihn selbst bezieht. Alle sonst nachweisbaren Glieder der

---

1) De Christo servatore III, 2: Duplex est genus delinquentium, unum eorum, qui interdum quidem labuntur, nulli tamen delicto sunt mancipati, sed vitam universam ad divinam normam dirigunt; alterum eorum, qui vel multis, vel uni vitio sunt dediti. Illis pro benignitate sua non imputat deus errata illa, in quae nonnunquam prolabuntur, quia iam pure et innocenter vivunt; his vero non imputat delicta, si resipiscant, quia deinceps pure et innocenter vivunt. Sic in utrisque puritas et innocentia quaedam causa est, ut deus illis peccata condonet. Hac autem ea fides continetur, sine qua fieri non potest, ut quis deo placeat (Hebr. 11, 6). Haec est illa obedientia, quae nos deo gratos facit.

Verkündigung Jesu fallen aus einander, wenn man diesen Zusammenhang nicht erkennt. Die Bedeutung der Jüngergemeinde für das Verständniß der Verkündigung Jesu giebt die Darstellung des Marcus von dem Wirken Jesu in Galiläa deutlich zu erkennen, da sie nach den fortschreitenden Beziehungen des Jüngerkreises zu Jesus geordnet ist. Die Irrungen der Kritik von Baur und Holsten in Hinsicht des Gedankenkreises Jesu hängen demgemäß auch davon ab, daß sie bei der unkritischen Ansicht von der secundären Natur des Marcusevangeliums stehen geblieben sind.

8. Allerdings soll der Abstand nicht verhehlt werden, welcher zwischen den gelegentlichen Zusicherungen der Sündenvergebung durch Jesus und seinen beiden Aussprüchen obwaltet, daß er sein Leben als λύτρον in den Tod hingeben und daß er im Tode das Opfer des neuen Bundes vollziehen werde. Nun zeigte sich aber, daß bei den eben beurtheilten Kritikern mit dem Zweifel an der Aechtheit oder an der specifischen Bedeutung dieser Aussprüche eine vollkommene Nichtachtung des Umstandes verbunden war, daß übrigens Jesus die Sündenvergebung von dem Verhältniß der Menschen zu seiner Person abhängig gemacht hat. Erscheint also auch dieser Umstand für Manche befremdend, so wird es geboten sein zu ermitteln, wie sich die Idee der Sündenvergebung im Alten Testament ausgeprägt hat[1]). Denn wie das Bewußtsein Jesu von seiner Aufgabe und seiner Person durch die entsprechenden Beziehungen der Religion des Alten Testaments bedingt und innerlich geregelt war, so muß man die Voraussetzungen seines Verfahrens der Sündenvergebung eben dort suchen. Diese Untersuchung ist aber auch deshalb nicht zu umgehen, da gerade die Socinianer die Methode der Sündenvergebung im Alten Testament für ihre Auffassung der Sache in das Feld geführt haben. Allerdings handelt es sich dabei direct um ihren Widerspruch dagegen, daß die Sündenvergebung im Christenthum an die Vermittelung der Strafgenugthuung Jesu geknüpft sei;

---

1) In der folgenden Nachweisung kommt es nicht darauf an, die wahrscheinliche geschichtliche Entwickelung der Religion des A. T. zu berücksichtigen, sondern die Reihenfolge ihrer Urkunden, welche Jesus mit seinen jüdischen Zeitgenossen übereinstimmend als die geschichtliche Ordnung angesehen hat. Diese ist ausgedrückt in der Formel: Gesetz und Propheten.

allein dieser Widerspruch gilt auch indirect dem allgemeinern Gedanken, daß die Sündenvergebung im Christenthum eine öffentliche Angelegenheit, eine Grundbedingung der religiösen Gemeinde, eine Voraussetzung der sittlichen Selbstthätigkeit ihrer Glieder sei. Denn die Socinianer kennen die Sündenvergebung nur als Privatgut für den Einzelnen und als entferntere Folge seiner Pflichterfüllung und Tugendbildung (I. S. 325).

Wie die Schriftsteller des Alten Testaments überhaupt alle Beziehungen zwischen Gott und Mensch nach dem Gesichtspunkte des göttlichen Bundes mit Israel beurtheilen, so kommt dort auch die Möglichkeit und die Wirklichkeit einer göttlichen Vergebung von Sünden nur in Betracht gemäß der Stellung, welche sich Gott zu dem Bundesvolke gegeben hat. In dieser Beziehung lassen sich jedoch im Alten Testament zwei Stufen religiöser Ordnung und religiöser Reflexion unterscheiden, welche zwar in der leitenden Idee Gottes übereinstimmen, übrigens aber in der Schätzung der Sünde, in der Vorstellung von den Mitteln der Sündenvergebung, deshalb aber auch in der ganzen Temperatur der Auffassung der Sache von einander abweichen. Das mosaische Gesetz knüpft die Vergebung der Sünden aus Versehen an die Darbringung von Sünd- (und Schuld-)Opfern, indem es für die Sünden mit erhobener Hand überhaupt keine Möglichkeit von Vergebung vorbehält (Num. 15, 27—31). Der Grund jener Ordnung ist von Seiten Gottes sein besonderer Gnadenwille gegen das in den Bund gestellte Volk (Exod. 34, 6. 7; Num. 14, 18); ihre Bedingung von Seiten der Israeliten liegt darin, daß durch die Versehenssünde der Bund nicht gebrochen wird, wie durch die Sünde mit erhobener Hand. So bleibt der Israelit zum Opfer berechtigt, er wird aber im gegebenen Falle durch seine allgemeine Absicht der Bundestreue zu dessen Darbringung verpflichtet, als zu dem Mittel, welches Gott positiv angeordnet hat, damit die Schuld der begangenen Vergehung aufgehoben werde. Es bleibt einer spätern Erörterung vorbehalten, den Sinn der gesetzlichen Sündopfer zu deuten; indessen soll hier bemerkt werden, daß das Element der Reue oder Trauer über die Vergehung beim Sündopfer insofern vorausgesetzt wird, als das Gesetz auf die Freiwilligkeit der Darbringung rechnet, wenn der Einzelne sich vergangen hat, und für das dem ganzen Volke geltende jährliche Sündopfer eine allgemeine Demuthsfeier vorschreibt (Lev. 16, 29—31).

Uebrigens aber hängt die Vergebung der Sünden an dem opus operatum der Opferhandlung, gemäß der Anordnung des Gottes, der seine allgemeine Gnadenabsicht gegen das Bundesvolk durch dieses Mittel zur Vergebung der Versehenssünden wirksam macht. Die Sündopfer sind im Gesetze angeordnet für alle Vergehungen, durch welche aus Versehen irgend eines der göttlichen Gebote verletzt worden wäre. Allein sie werden auch bestimmt vorgeschrieben theils für gewisse Zustände körperlicher Unreinheit, welche wegen ihrer Analogie mit der Verwesung des Todten als gottwidrig geachtet werden, ohne daß nach unseren Begriffen eine Schuld dabei obwalten kann (Lev. 12, 6. 7; 15, 14. 15. 29. 30), theils für die unabsichtliche Berührung unreinen Aases (5, 2). Hierin erscheint eine eigenthümliche Bedingtheit des in der Gesetzgebung maßgebenden Gedankens von der Sünde, wofür sich schon bei den Schriftstellern der mosaischen Bücher keine Analogie findet. Denn diese setzen die Sünde, sowohl ihrem Ursprung wie ihrem Wesen nach, in die freie That des menschlichen Willens, auch wenn die Schwachheit desselben zugleich mit dem Reize des sinnlichen Genusses in Betracht gezogen wird. Es kommt hier nicht darauf an, die Herkunft dieser doppelten Gedankenreihe zu erklären; jedenfalls ist die Gleichstellung gewisser körperlicher Unreinheit mit der sittlichen Verfehlung aus Fahrlässigkeit und Uebereilung unter dem Gesichtspunkte der möglichen Vergebung Gottes der Ausdruck einer ältern Stufe der alttestamentlichen Religion, über welche die in allen ihren übrigen Documenten niedergelegte Erkenntniß der Sünde hinausgreift. Deshalb verhält sich die Vorstellung der Dichter und Propheten von der göttlichen Vergebung, welche der geistigen Auffassung der Sünde entspricht, gerade gegen die Vorstellung von den Sündopfern gleichgiltig. Erst dadurch, daß während des Exiles der Prophet Ezechiel das Interesse an den priesterlichen Ueberlieferungen des Cultus mit der Herstellung des israelitischen Gemeinwesens in Verbindung setzte, ist es dazu gekommen, daß die detaillirte Ordnung der Opfer in dem sogenannten Priestercodex die Oberhand über die Anschauungsweise aller anderen Propheten in der Gemeinde des neuen Tempels gewann. Andererseits aber setzt sich auch in der auf das Gesetz gegründeten Gemeinde die prophetische Ansicht von Sünde und Sündenvergebung fort. Die Psalmen, welche dieser Epoche angehören, sind der ein-

leuchtende Beweis davon, daß die ernsten Verehrer Jahwe's ihr Bedürfniß nach Sündenvergebung gerade nicht an dem Institute der Sündopfer befriedigten.

Daß die gesetzliche Regel der Vergebung von Sünden aus Versehen durch die Sündopfer nicht genügte, konnte man schon in der Erinnerung an manche Wendungen in der Geschichte des Bundesvolkes erproben. Denn diese vergegenwärtigte wiederholte Fälle solchen Ungehorsams des ganzen Volkes, welcher die Qualität des Abfalles vom Bunde in sich schloß, und deshalb nach dem Gesetze nur die Vernichtung des ganzen Volkes durch den Zorn Gottes zu erwarten hatte. Man wußte aber, daß derselbe abgewendet, und daß anstatt dessen die göttliche Vergebung erreicht worden war. Erklärlich ist nun aber, daß dies nicht durch gesetzliche Sündopfer geschah, deren Voraussetzung, nämlich der Bestand des Bundes, eben hinfällig geworden war. Vielmehr versucht Moses nach der Anbetung des goldenen Kalbes durch seine Fürbitte den Bund zu erneuern (Exod. 32, 30—35); ferner als Gott das Murren des Volkes über die Vernichtung der Korachiten durch eine Pest erwiderte, werden Rauchopfer (Num. 17, 6—15), als David den Zorn Gottes durch die Zählung des Volkes herbeigezogen hatte, Brandopfer und Heilsopfer dargebracht (2 Sam. 24); endlich ordnet Hiskia Rauchopfer an, um den Zorn Gottes abzuwenden und den Bund zu erneuern (2 Chron. 29, 8—11). In allen diesen Fällen wird auf ein Maß göttlicher Gnade und Bereitwilligkeit zu vergeben gerechnet, welches ebenso über die gesetzlichen Bedingungen des Bestandes des Bundes hinausgreift, wie es als unabhängig von der Institution der Sündopfer dargestellt wird. Da nun der Abfall der Majorität des Volkes vom Bunde sich immer wiederholte, und doch der Glaube an den Bestand desselben für die ihrem Gott treuen Israeliten unumgänglich war, so bilden die Propheten den Grundsatz, daß Gott seine Gnade und Barmherzigkeit in dem Umfange ausübt, in jedem Falle des untreuen Volkes sich wieder anzunehmen, wenn sich dasselbe zu ihm bekehren würde (Hos. 6, 1—3; 11, 7—9; 14, 2—9; Jer. 18, 5—10; Ezech. 33, 10—16; Jes. 54, 7—10; Joel 2, 12—14). Man folgerte diesen Grundsatz theils aus der Stetigkeit des Willens, mit welchem Gott sich überhaupt zu dem Bunde mit dem erwählten Volke entschlossen hatte (Ps. 106, 44. 45), und rechnete auf seine Langmuth wegen seines Namens, d. h.

weil er sich überhaupt an das Bundesvolk offenbart hatte (Jer. 14, 20. 21; Ezech. 20, 43. 44; 36, 22—32; Jes. 48, 8—11); theils reflectirte man zu diesem Zwecke darauf, daß es Ehrensache für Gott gegenüber den anderen Völkern sei, seine Absicht an dem erwählten Volke trotz aller von demselben dargebotenen Hemmungen durchzuführen (Deut. 32, 26. 27; Ezech. 20, 21. 22; Joel 2, 17—19). Es ist nur eine besondere Anwendung jenes Gedankens, wenn es heißt, daß Gott seine Strafgerichte wegen Zions, d. h. deswegen beschränkt, weil er sich daselbst eine bleibende Stätte seiner Gnadengegenwart gegeben hat (1 Kön. 11, 13. 32; 14, 21). Es ist jedoch ein neuer Gesichtspunkt, daß diese partielle Verschonung aus Rücksicht auf die Gerechtigkeit Davids erfolgt ist (1 Kön. 11, 13. 32; 15, 4; 2 Kön. 8, 19; 19, 34). In derselben Weise wird die Verschonung des Volkes davon abhängig gemacht, daß Mose, der Auserwählte Gottes für dasselbe Fürbitte geleistet hat (Ps. 106, 23), und umgekehrt wird die Vertilgung gedroht, weil in Jerusalem auch nur Ein Gerechter vergeblich gesucht worden ist, um dessen willen Gott verziehen haben würde (Jer. 5, 1; Ezech. 22, 30). In diesem Gedanken ist ausgedrückt, daß die Unwürdigkeit des untreuen Volkes wegen seiner Gemeinschaft mit Einem gerechten Bundesgenossen für Gott nicht in Betracht kommen soll, um demselben seine Gnade zu entziehen. So ist der Gesichtskreis der Gesetzgebung, in welcher bei dem immer wiederholten Abfalle des Volkes die Erfolglosigkeit der Bundschließung begründet sein würde, überschritten; allein es verdient bemerkt zu werden, daß auch die beiden Redactionen, in welchen die Gesetzgebung vorliegt, von der prophetischen Behauptung begleitet sind, die Gnade und Bundestreue Gottes seien dem abfälligen Volke in jedem Falle, daß es sich bekehren wird, durchaus gewiß (Deut. 30, 1—5; Lev. 26, 38—45).

Obgleich nun die Erinnerung an die mosaische Epoche des Volkes mehrere Fälle darbot, in denen die Fürbitte des Mose und außerordentliche Opfer den Zorn Gottes abwandten und ihn zur Verzeihung des Abfalles bestimmten, so galt doch von da aus kein einfacher Schluß auf die Wahrscheinlichkeit der Vergebung für schwere Vergehungen der Einzelnen. Ebenso wenig folgt aus dem spätern prophetischen Grundsatz von der Bereitwilligkeit Gottes, das untreue Volk als Ganzes wieder anzunehmen, direct die gleiche Gewißheit der göttlichen Vergebung für schwere Ueber-

tretungen des Einzelnen. Man darf auch nicht darauf rechnen, daß irgend welche Cultushandlungen, insbesondere Opfer zu jenem Zwecke als dienlich erscheinen. Es ergiebt sich vielmehr im Gegentheil, daß der noch so große Eifer, Gott durch Opfer zu dienen, demselben mißfällt, wenn daneben Betrug, Gewaltthat, Duldung von Diebstahl und Ehebruch im Volke vorherrschen (Micha 6, 6—16; Ps. 50, 7—21). Denn das Opfer der Frevler ist dem Herrn ein Gräuel (Prov. 15, 8). Hienach erklären sich die wiederholten Aussprüche von Dichtern und Propheten, daß Gott keine Opfer begehre (Ps. 40, 7; Hos. 5, 6; 6, 6; Amos 5, 21. 22; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20; 7, 21. 22), da sie doch keinen allgemeinen Widerspruch gegen die Cultussitte bezeichnen können, aus der besondern Rücksicht auf die abergläubische Volksmeinung, daß die Pünktlichkeit des symbolischen Gottesdienstes die Mängel der sittengesetzlichen Haltung übertrage, oder gar die göttliche Vergebung für dieselbe vermittele. Denn nach dem Gesetze selbst hat der Opfercultus nur dann seine Richtigkeit, wenn der Bund durch die absichtliche Beobachtung des ganzen Gesetzes aufrecht erhalten, nicht aber, wenn er durch sittenloses Treiben des Volkes immerfort gebrochen wurde.

Also, wenn die Gnade des Bundesgottes auch dem Einzelnen Vergebung solcher Sünden verbürgen sollte, von denen er sich bewußt sein mußte, daß sie nicht blos absichtslos und aus Versehen begangen waren, so wird davon abgesehen, daß irgend welche freiwillige Opfer zureichen, um sich der Versöhnung mit Gott zu versichern. Zwar könnte die Analogie mit der Urgeschichte des Volkes diese Folgerung zu begründen scheinen. Denn die außerordentlichen Opfer, welche den Zorn Gottes in den oben (S. 54) angeführten Fällen abgewendet haben, drücken aus, daß das Volk darin seine Bereitwilligkeit erklärt, den gebrochenen Bund wieder anzuknüpfen. Das Gleiche durfte also auch dem Einzelnen gestattet werden, wenn es feststand, daß Gott im Allgemeinen bereit sei, Bundesbruch zu verzeihen. Indessen wegen der Wahrscheinlichkeit des Mißbrauches achteten die Propheten dieses Mittel als bedenklich, und, weil sie einen höhern religiösen Gesichtspunkt geltend machten, achteten sie es als überflüssig. Denn da die symbolische Opferhandlung nicht als bloßes opus operatum, sondern durch die leitende Gesinnung ihren Werth hatte, und da die Erfahrung lehrte, daß man die Opfer oft genug in jenem

Sinne und mit Vorbehalt der frevelhaften Gesinnung ausübte, so verlangen die Propheten directe und unzweifelhafte Proben der Reue als Bedingungen für die Aneignung der Verzeihung Gottes. Denn was dem ganzen Volke zugemuthet wird, daß es Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen, daß es sich zu ihm bekehren und seiner Stimme gehorchen soll (Deut. 4, 29—31), daß es unter Weinen, mit dem unmittelbaren Affecte die Aufrichtigkeit seiner Reue und seiner Bekehrung zu Gott bethätigen solle (Jer. 3, 21. 22; 31, 9; 50, 4. 5; Joel 2, 12—17; Ps. 130, 7. 8), daß es mit dem wörtlichen Eingeständnisse der begangenen Missethaten und des Rechtes der empfangenen Strafe die ausgesprochene Bitte um Vergebung verbinde (Hos. 14, 3; Jer. 31, 18—20; Klagel. 3, 39—42; 1 Kön. 8, 47—53), das gilt auch als Bedingung dafür, daß der Einzelne Vergebung finde. Wer seine Uebertretungen bedeckt, hat kein Gelingen, wer sie aber bekennt und unterläßt, erlangt Barmherzigkeit (Prov. 28, 13). Dies bedeutet aber nur den Ausdruck des gründlichen Mißfallens, welches der reuige Sünder an sich selbst empfindet, wodurch er es verbürgt, daß er seine geistige Selbsterhaltung mit dem Sündenstande für unvereinbar achtet. Deshalb ist das Opfer, welches Gott zum Zwecke der Versöhnung gefällt, ein gebrochener Geist; ein gebrochenes und zerschlagenes Herz wirst du, Gott, nicht verachten (Ps. 51, 19). Denn Gott thront zwar in heiliger Höhe, aber auch bei denen, die zerschlagenen und demüthigen Geistes sind, daß er erquicke den Geist der Demüthigen und erquicke das Herz der Zerschlagenen (Jes. 57, 15). Diesen Charakter der aufrichtigen Reue tragen nun solche Bekenntnisse und Bitten, wie in Ps. 25, 7; 31, 10. 11; 32, 1—5; 38, 5—10. 19; 40, 12. 13; 41, 5; 51; 65, 4; daß ihr Erfolg in dem Gemüthe der Dichter die Gewißheit der göttlichen Verzeihung gewesen sei, wird jedoch nur Ps. 32, 5 mit Bestimmtheit bezeugt. Diese Erweisungen der Reue, welche nicht in den Verdacht einer Umkehr mit Trug (Jer. 3, 10) gerathen können, sind an sich werthvoller als Opfer und werden deshalb im Allgemeinen als der geistige Ersatz derselben den Opfern entgegengesetzt (Ps. 40, 7—9; 50, 8—14; 51, 18. 19).

Die Erwartung der Sündenvergebung unter den bezeichneten Bedingungen hegen die frommen Israeliten nur, indem sie die stete Bereitwilligkeit zu verzeihen bei ihrem Bundesgott voraussetzen, und ihr Gesichtskreis umfaßt nichts weniger als ein natur-

gemäßes Verhältniß Gottes zu den Menschen. Vergegenwärtigt man sich auch die Allgemeinheit des Sündigens unter den Menschen (Gen. 8, 21. 22; 1 Kön. 8, 46; Ps. 130, 3. 4; 143, 2) oder erhebt man sich bis zur Annahme der Anerbung der Sünde (Ps. 51, 7), so wird dadurch oder durch die Betonung der menschlichen Schwäche nur der Grad des Bedürfnisses nach Sündenvergebung, nicht aber ein natürlicher Anspruch an die Nachsicht Gottes ausgedrückt (Ps. 103, 12—18). Es sind also nur hypothetische Reflexionen des Dichters, daß von dem Menschen wegen seiner irdischen Gebrechlichkeit sittliche Reinheit nicht zu verlangen sei, und daß es deshalb als eine Härte erscheine, wenn Gott dessen Handeln einer genauen Beurtheilung unterwirft (Hiob 4, 17—21; 14, 1—3). Die Documente der alttestamentlichen Religion begründen nichts weniger als den socinianischen Gedanken, daß Gott im Allgemeinen die Sünde als ein Merkmal des endlichen Charakters der Menschen aus einem Entschlusse der Billigkeit übersieht. Die Erwartung der Sündenvergebung, welche von den frommen Dichtern im Alten Testament ausgesprochen wird, stützt sich durchaus auf die positive Unterlage der Idee des göttlichen Bundes mit Israel. Aber wie sehr auch dieser Gedankenkreis über die festen Institutionen der Bundesreligion hinausgreift, so ist er doch mit eigenthümlichen Schranken behaftet. So wie die göttliche Verzeihung für die Gegenwart erbeten wird, hat das Bedürfniß danach durchaus nur individuelle Geltung auch unter den frommen Israeliten. Neben jener Frömmigkeit des zerschlagenen Herzens stehen die Kundgebungen einer gewiß nicht minder aufrichtigen Frömmigkeit, welche ausspricht, daß sie die Wege des Herrn innegehalten und keine Schuld vor Gott begangen habe (Ps. 18, 20—25; 26, 3—11; 59, 4; 17, 3—5), also auch nur um Verzeihung der unbewußten Sündenregung und um Schutz vor Versuchung zur eigentlichen Missethat zu bitten braucht (Ps. 19, 13. 14).

Ferner ist die Bitte um Verzeihung oder das Bekenntniß der Schuld meist untrennbar verbunden mit der Forderung der Befreiung von dem Druck durch Ungerechte, von dem gesellschaftlichen Uebel (Ps. 25, 17—19; 69, 6 ff.; 79, 1—9; 85, 2. 3). In dem Schicksal des Volkes, welches die Propheten herbeizuführen streben, mußte ja beides zusammenfallen. Erschien die Verwerfung des untreuen Volkes in dem Verluste der politischen

Selbständigkeit und in allen daraus folgenden Uebeln, so konnte die göttliche Verzeihung, welche auf die Bekehrung des Volkes in Aussicht gestellt wurde, in nichts anderem angeschaut werden, als in der Aufhebung des Strafzustandes und in der Herstellung nationalen Glückes. Wenn nun aber die einzelnen Frommen für die Gegenwart die Sündenvergebung und die Befreiung von den ungerechten Feinden begehrten, so ist es sehr zweifelhaft, ob sie unter diesem Gesichtspunkt jemals des Erfolges gewiß geworden sind, welcher nur in dem Einen Falle (Ps. 32, 5) ausdrücklich anerkannt wird. Nun sind endlich unter den zahlreichen Liedern, in welchen die Frommen die Befreiung aus dem Drucke der Ungerechten von der Gnade Gottes erbitten, diejenigen selten genug, welche zugleich das Bekenntniß der Sünden enthalten und deren Vergebung erwarten. Darf also angenommen werden, daß die unter dem Drucke der Ungerechten stehenden Frommen sich je und je zusammengefunden haben, so ist nichts unwahrscheinlicher, als daß sie sich gerade in einem gemeinsamen gesteigerten Sündenbewußtsein und dabei in einer stetigen Gewißheit göttlicher Vergebung begegnet sind. Ist während der ganzen Dauer der alttestamentlichen Religion keine allgemein giltige Lösung der Antinomie erreicht worden, welche man in dem Zusammensein von sittlicher Gerechtigkeit und gesellschaftlichem Uebel so schwer empfand, so hat auch das heißeste Begehren der einzelnen Frommen nach Vergebung der Sünden nicht die Bedeutung, daß eine engere Gemeinde auf Grund dieser religiösen Stimmung jemals zu Stande gekommen wäre. Vielmehr wird es einer neuen Bundstiftung vorbehalten, daß das Volk durch allgemeine Sündenvergebung in den Stand gesetzt wird, das Gesetz Gottes in seine Gesinnung aufzunehmen, und in allen seinen Gliedern ohne Unterweisung durch Andere Gott als seinen Herrn zu erkennen, um nicht wieder Abfall zu begehen (Jer. 31, 31—34).

Vergleicht man hiemit die analogen einzelnen Erklärungen Jesu, so hält sich zunächst die Parabel vom Pharisäer und vom Zöllner in demselben Gebiete der Vorstellung, welches durch die Sündenbekenntnisse der Psalmisten und durch ihre Bitten um Vergebung bezeichnet ist. Unter der Voraussetzung der Gnade Gottes gewinnt der Zöllner die Rechtfertigung durch das Eingeständniß seiner Sündhaftigkeit und die Nachsuchung der Versöhnung mit Gott (Lc. 18, 13. 14). Da er seine Bitte nicht auf

Abwendung von Uebeln richtet, die ihn drücken, so beurtheilt auch Jesus seinen Erfolg unabhängig von den Beziehungen seiner äußern Lebenslage rein als geistiges Gut. Dies ist auch der Fall, indem Jesus in seiner Würde als der Sohn des Menschen dem Gelähmten und der Sünderin wegen ihres gläubigen Vertrauens auf ihn selbst die Sündenvergebung zusichert (Mc. 2, 3—12; Lc. 7, 50). Nun fügt er im ersten Falle, um diese seine Vollmacht zur Ueberzeugung zu bringen, die Befreiung von dem Uebel der Krankheit hinzu; im andern Falle folgt dem stillschweigenden Urtheile der göttlichen Verzeihung wenigstens die relative Beseitigung des gesellschaftlichen Uebels, das der Sünderin nachging, nämlich die freundliche Zulassung zum Verkehre mit Jesus selbst. Die Aufhebung der Uebel erscheint also in diesen Fällen nicht als die nothwendige, sondern als zufällige Begleitung der Sündenvergebung. Jesus nimmt dieses Recht in Anspruch ohne Zweifel in der Consequenz der Ansicht von der Gnadenbereitschaft Gottes, welche die Propheten des Alten Testaments ausgebildet haben, weil er selbst der Vertreter und das Organ dieses Gottes, seines Vaters ist. Indem er seine Gemeinde aus solchen bildet, welche er durch die Berufung aus der Sünde rettet, so gründet er seine Gemeinde auf das allgemeine Urtheil der Sündenvergebung über diejenigen, welche an ihn als den Träger der Gottesherrschaft glauben. Allein indem er die Aufgabe der politischen Befreiung des israelitischen Volkes von sich ablehnt, setzt er die von ihm verliehene Sündenvergebung außer Beziehung zu derjenigen Befreiung von den gesellschaftlichen (politischen) Strafübeln, welche in der Aussicht der Propheten stets festgehalten worden war. Demnach ergiebt sich, daß die Auffassung der Sündenvergebung durch Jesus nicht erreicht wird, wenn man sie als unmittelbare oder von selbst verständliche Zuthat zu der religiösen oder der sittlichen Würdigkeit der einzelnen Subjecte, und wenn man sie wesentlich als Erlaß von Strafübeln auffaßt. Als Bedingung der zu verwirklichenden Gottesherrschaft wird vielmehr die Sündenvergebung auch von den Propheten als specifische Gnadengabe Gottes für das ganze Volk, also als öffentliche Angelegenheit des Vollzugs des Bundes betrachtet. Hingegen die Verbindung zwischen der Aufhebung der Strafübel und der Sündenvergebung für das Volk, welche die Propheten behaupteten, und welche die einzelnen Frommen auch für sich erwarten, macht

Jesus ungiltig, indem seine Gottesherrschaft über das Volk die Nothwendigkeit der politischen Befreiung desselben ausschloß. Das Vorurtheil also, welches z. B. Nösselt (I. S. 470) aus dem Alten Testament ableitete, daß Straferlaß und Sündenvergebung gleichgeltende Begriffe seien, paßt wirklich nicht mehr für den Gedankenkreis und für die Verfahrungsweise Jesu. Es ist vielmehr ebenso wenig maßgebend für das Verständniß der Anschauung Jesu, als das auf die Psalmen begründete Vorurtheil der Socinianer, daß die Sündenvergebung auch im Christenthum eine Privatangelegenheit der einzelnen gerechten oder reuigen Menschen sei.

9. Bewährt sich so auf diesem Punkte die Originalität oder vielmehr der specifische Offenbarungscharakter Jesu, so empfiehlt es sich, sogleich die Untersuchung darüber anzuknüpfen, ob es wahrscheinlich ist, daß Jesus die Bedeutung seines Leidens für das Heil seiner Gemeinde direct aus dem Alten Testament geschöpft hat. Es ist nämlich die allgemein herrschende Ansicht, nicht blos, daß jener Gedanke Jesu thatsächlich präliminirt ist durch die Schilderung des Knechtes Gottes in der Weissagung des babylonischen Jesaia, sondern auch, daß Jesus die Erkenntniß seines Leidensschicksals und seiner Heilsbedeutung vor Allem aus diesem Vorbilde geschöpft und danach seine Absicht auch dem Tode nicht auszuweichen gebildet habe. Der Knecht Gottes, dessen Leiden Jes. 52, 13—53, 12 eine Deutung empfängt, welche im Alten Testament sonst nirgendwo anklingt, und von deren Nachwirkung auch die jüngeren Bücher des alexandrinischen Kanon keine Spur enthalten, bezeichnet im Sinne des Propheten nichts weniger als den zukünftigen König aus Davids Geschlecht. Der Prophet stellt vielmehr eine ihm gegenwärtige Erscheinung dar. Da nun das Buch, in dessen Umfang sich diese Episode vorfindet, unter dem Knechte Gottes stets das Volk Israel in seiner bundesmäßigen Bestimmung und unter den entgegengesetzten Merkmalen des gegenwärtigen Strafzustandes und der unmittelbar bevorstehenden Wiederherstellung in seine berufsmäßige Höhe schildert, so scheint auch in jener Episode dasselbe Subject gemeint zu sein. Indessen läßt sich diese Voraussetzung nicht mit voller Klarheit in der Auslegung des Stückes durchführen. Der Knecht Gottes, welcher nicht aus eigener Verschuldung leidet, wird vielmehr so bestimmt

von dem Volke unterschieden, unter dessen Verschuldung er leidet, und das durch sein Leiden geheilt wird, daß man immer wieder auf die Annahme zurückgeführt wird, der Prophet habe eine bestimmte einzelne Person seiner Zeit im Auge gehabt. Nun ergiebt sich nicht nur, daß das Stück den Zusammenhang der Gesammtweissagung unterbricht, sondern auch, daß sein Inhalt in dem spätern Theile derselben gar nicht nachwirkt. Dadurch wird der Schluß aufgedrängt, daß es dem Buche des babylonischen Jesaia ursprünglich fremd, und nur zufällig wegen der Gleichnamigkeit des Subjectes in jenes Buch eingeschoben ist[1]). Es darf also ohne Rücksicht darauf erklärt werden, daß in Jesaia 40—66 sonst der Knecht Gottes das israelitische Volk bedeutet. Die Erklärung dieses Stückes wird aber dadurch besonders erschwert, daß der Text nicht ohne Entstellungen überliefert zu sein scheint; indessen werden die hauptsächlichen Züge der Schilderung durch diesen Umstand nicht zweifelhaft gemacht.

Es handelt sich in dem Abschnitt um ein Ereigniß, welches das größte Aufsehen bei Völkern und bei Königen macht. Der Knecht Gottes, welcher durch Krankheit und Wunden so entstellt war, daß er kaum mehr einem Menschen glich, welcher deshalb von Allen verachtet und gemieden war, wird das Staunen vieler Völker erregen und Könige verstummen machen. Denn derselbe wird sich auf deren Höhe erheben, indem er Führer einer Vielheit wird, nämlich des ihm sich anschließenden Volkes Israel, und indem er an der Spitze desselben mit Mächtigen Beute theilt, d. h. die politische Macht des Volkes durch Sieg wiederherstellt. So beziehen sich der Eingang und der Schluß des Abschnittes auf einander (52, 13—15; 53, 12); und dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, daß nicht eine prophetische Persönlichkeit, sondern ein Glied des Königsgeschlechtes den Gegenstand der Rede bildet. Zugleich ergiebt sich, daß auch diese Schilderung sich auf der politischen Linie der prophetischen Erwartung hält. Denn wenn es nur bildliche Bezeichnung eines moralischen Erfolges an dem Bundesvolk wäre, daß der Knecht Gottes Viele zu seinem Antheil erhielte und mit Mächtigen Beute theilte, so würde sich der Vorgang derjenigen Oeffentlichkeit entziehen, welche im Ein-

---

1) Vgl. Ewald, Propheten des alten Bundes (zweite Ausgabe) III. S. 27.

gang ohne allen Zweifel ganz wörtlich genommen wird. Ein anderer Contrast wird aufgezeigt zwischen dem leidenden Knecht Gottes und dem Verhalten, welches das Volk bisher gegen ihn eingenommen hat. Als Knecht Gottes steht der bezeichnete Mann in der vollen Bundestreue; überdies hat er Niemand Unrecht gethan, noch Betrügerisches geredet; er hat sein persönlich nicht verschuldetes Leiden ohne alle Klage ertragen (53, 9. 7). Hingegen das Volk war dem Bunde nicht treu; sie gingen Alle irre, indem jeder seinen Weg verfolgte, und zugleich beurtheilten sie das Leiden des Knechtes Gottes ungerechter Weise als eine von ihm verschuldete und verdiente Strafe (53, 6. 4). Dies Urtheil hat freilich gewechselt. Indem der Prophet den wirklichen Werth des Leidens des Knechtes Gottes als eine Offenbarung über den Arm, d. h. die absichtliche Fügung Gottes ausspricht, und indem er die Zustimmung seines Volkes zu dieser Erkenntniß voraussetzt, so erwartet er, daß das Volk sich dem Knechte Gottes als sein Geschlecht anschließen, und daß er in langem Leben und mit Freudigkeit an dessen Spitze den Rathschluß Gottes zu dem schon bezeichneten Erfolge ausführen werde (53, 1. 10. 11). Das Leiden des Knechtes Gottes, welches bis zur Ausgießung seines Lebens in den Tod, bis zum ehrlosen Begräbniß unter den Gottlosen sich steigert, ist nämlich nach der Anordnung Gottes nicht die Folge eigener Verschuldung, sondern die Folge der Uebertretungen des dem Bunde untreuen Volkes. Seine Leiden und Schmerzen sind diejenigen, welche eigentlich von dem Volke gemäß dessen Schuld hätten getragen werden sollen. Sie sind die Züchtigung, welche zum Zweck der Besserung dem Volke direct hätte zu Theil werden sollen. Indem also der Knecht Gottes an der Stelle des ungehorsamen Volkes leidet, so urtheilt der Prophet, der dieses als die Erkenntniß des Volkes selbst ausspricht, daß in Folge dessen die Heilung des Volkes eingetreten ist (53, 8. 9. 4. 5).

Wie nun freilich diese Beziehung zwischen Ursache und Wirkung gedacht ist, wird in der prophetischen Rede nicht ausgesprochen, und man hat sich zu hüten, dem Propheten Mittelbegriffe von moderner Herkunft und von abstracter Haltung unterzuschieben. So klar der Gedanke ausgesprochen ist, daß der gerechte Knecht Gottes nach Gottes Fügung dasjenige leidet, was die untreuen Israeliten hätten leiden sollen, daß er in dieser Beziehung für die Empörer eintrat (53, 12), so wenig denkt der Prophet daran,

daß dadurch der allgemeinen Strafgerechtigkeit Gottes eine Genugthuung gewährt sei. Denn sofern das Leiden als die Gegenwirkung Gottes gegen die Uebertretungen des Volkes aufgefaßt wird, heißt es מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ (53, 5); hierin aber ist der Begriff der Strafe ausgedrückt nicht gemäß einer göttlichen Nothwendigkeit der Vergeltung, sondern gemäß einem Bedürfniß der Uebertreter nach Besserung und nach Frieden. Dieser Gesichtspunkt kann auch nicht durchkreuzt werden durch die Rücksicht auf den Satz אִם־תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ (53, 10). Denn wie die freiwillige und geduldige Verzichtleistung auf das Leben mit einem Schuldopfer verglichen werden kann, ist nichts weniger als klar. Wenn Schuldopfer dem Gesetze gemäß vorgeschrieben sind, wo es sich um unwissentliche Verletzung gewisser Bundesrechte Gottes handelt[1]), so reicht dieser Sinn nicht heran an die Situation des leidenden Knechtes Gottes, da das Volk, an dessen Stelle derselbe bis in den Tod leidet, in bewußtem Bundesbruch begriffen war. Endlich aber hat kein Opfer des Alten Testaments den Sinn einer rechtlichen Genugthuung an Gott. Ist also nicht etwa anzunehmen, daß auch in diesem Satze eine Verschiebung des Textes vorliegt, so zeigt wenigstens die Parallelstelle in V. 12 הֶעֱרָה לַמָּוֶת נַפְשׁוֹ, daß auf die vorhergehende Vergleichung mit dem Schuldopfer jedenfalls kein Gewicht gelegt wird. Also eine Rückwirkung des von Gott über seinen Knecht verhängten Leidens auf das Urtheil Gottes über das Volk im Sinne eines juristischen Satisfactionsbegriffs wird von dem Propheten nicht gedacht. Dagegen die im Namen des Volkes ausgesprochene neue Beurtheilung des Leidens des Knechtes Gottes als einer Züchtigung zu unserem Frieden mit der Wirkung, daß wir, das Volk, geheilt wurden (53, 5), ist nicht unverständlich, wenn man sich an die immer wiederkehrende Beobachtung erinnert, daß religiöse Märtyrer ihre Umgebung nicht blos zu begeistern, sondern auch durch Beschämung der Lauheit auf die Bahn der Glaubenstreue zu bringen vermögen. Wie in dem vorliegenden Falle diese Umkehr des Volkes, welches vorher gegen das Leiden seines ausgezeichneten Vertreters gleichgiltig war, insbesondere sich vollzogen hat, welche Gründe der Prophet hatte, seine als Offenbarung aufgefaßte Einsicht in die Bedeutung des Leidens des Knechtes Gottes

1) Vgl. Riehm in Theol. Studien u. Kritiken 1854. S. 105.

zugleich als die Sache des in der Umkehr begriffenen Volkes darzustellen, entzieht sich der Beobachtung. Wenn indessen der überlieferte Text darauf hinzuweisen scheint, daß der Knecht Gottes selbst durch seine Einsicht (בְּדַעְתּוֹ) d. h. durch Belehrung, die er ausgeübt hätte, dazu beigetragen habe, die Vielen zur Gerechtigkeit zu führen (53, 11), so ist es wohl dem Zusammenhang gemäßer, die Conjectur anzunehmen בְּרָעָתוֹ, daß er durch sein Uebel Viele gerecht gemacht hat, ein Gedanke, welcher dem frühern entspricht, daß wir durch seine Striemen geheilt sind.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Gedankenreihe sich mit den neutestamentlichen Aussprüchen über den Opferwerth des Todes Christi nahe berührt, und daß sich jene Prophetie zu einem Bekenntnisse der jüdischen Christengemeinde über ihren Stifter wohl eignet. Nichts desto weniger ist die Beziehung der urchristlichen Gedankenbildung auf dieses Vorbild Jesu viel beschränkter, als man anzunehmen pflegt. Innerhalb der Briefe wird nur 1 Petri 2, 21—25; Hebr. 9, 28; 1 Joh. 3, 5 davon Gebrauch gemacht, und zwar so, daß einzelne Züge der Prophetie in die selbständige Gedankenbildung der Apostel verwebt werden. Nur in einer Schrift secundären Charakters, der Apostelgeschichte 8, 32—35 wird die Prophetie direct auf Jesus bezogen; diese Stelle weist auf jerusalemische Ueberlieferung zurück, läßt also erkennen, daß in der jüdisch-christlichen Urgemeinde die Combination zwischen dem Leiden des Knechtes Gottes und dem Tode Jesu vollzogen worden ist. Dieser Gebrauch der Prophetie kann aber in jenem Kreise nicht ausschließlich und, so zu sagen, als dogmatischer Grundsatz gegolten haben; denn der Redactor des ersten Evangeliums, der auch sonst die prophetische Schilderung des Knechtes Gottes auf Jesus bezieht (Mt. 12, 15—21), findet die Uebernahme der Leiden und Krankheiten des Volkes durch den Knecht Gottes in der Heilthätigkeit Jesu erfüllt (8, 16. 17). Hingegen scheint der überlieferte Text des Marcusevangeliums dasjenige zu bestätigen, was sich aus der Apg. 8 ergiebt; allein die bei Mc. 15, 28 ausgedrückte Reflexion, daß die Hinrichtung der zwei Räuber neben Jesus zur Erfüllung von Jes. 53, 12 (*καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη*) gedient habe, fehlt in den zuverlässigsten Zeugnissen des Textes und ist auch dem ersten Evangelisten, dessen Geschmack sie entspricht, offenbar nicht bekannt gewesen. Ferner fehlt in den Reden Jesu jede directe und wörtliche Spur davon, daß Jesus über die Noth-

wendigkeit und den Werth seines Leidens sich gerade an der jesaianischen Prophetie orientirt habe. Nur in dem Ausspruch Joh. 12, 32 scheint der Anfang der prophetischen Schilderung Jes. 52, 13 anzuklingen. Ferner bei Lc. 22, 37 spricht es Jesus aus, eben jene Schrift über die Zuzählung des Knechtes Gottes zu den Gottlosen müsse jetzt an ihm erfüllt werden. Aber unter den angegebenen Umständen wird die Authentie dieses Ausspruches mehr als zweifelhaft, weil derselbe einer Gruppe von Reden angehört, welche Lukas (22, 24—38) zwischen das Abendmahl und den Gang nach dem Oelberge einschiebt (was Marcus unmittelbar verbindet), welche theils in diesem Zusammenhang, theils überhaupt unverständlich sind, und welche wie eine Anschwemmung von unsicheren Erinnerungen aussehen. Namentlich ist es unverständlich, was die Aufforderung Jesu an die Jünger bedeuten soll, sich zu bewaffnen; diese Aufforderung aber wird durch die Beziehung auf das jesaianische Wort und seine bevorstehende Erfüllung an Jesus motivirt. Jedenfalls ergiebt sich, daß auch Lukas jenes Glossem des Marcusevangeliums nicht gekannt haben kann, in welchem der jesaianische Spruch auf die Gemeinschaft der Hinrichtung Jesu mit den Räubern gedeutet wird. Gesetzt aber auch, daß die Mittheilung des Lukas über dieses Citat Jesu zweifellos richtig wäre, so wird daraus nichts weniger zu schließen sein, als daß die ganze Prophetie, aus welcher dieser Satz entlehnt ist, eine constitutive Bedeutung für Jesus gehabt habe. Denn das Indicium, welches Lc. 22, 37 in der überlieferten Gestalt für diese Annahme darbieten könnte, ist hinfällig, da das Wort ἔτι in den besten Zeugnissen fehlt und von Lachmann mit Recht getilgt ist.

Da es sich ferner zeigen wird, daß die beiden Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Todes für seine Gemeinde außer aller directen Beziehung zu dem Vorbilde des leidenden Knechtes Gottes stehen, so ist die herrschende Annahme des Gegentheils eine Hypothese, für welche die Evangelien keinen Stoff des Beweises darbieten. Wenn man demnach wissenschaftlich berechtigt ist, von dieser Hypothese zu abstrahiren, so würde die von jenem Vorbilde unabhängige Bildung des Gedankens den schöpferischen Charakter Jesu in ein helleres Licht treten lassen, und würde der Höhe entsprechen, auf welcher Jesus die aus dem Alten Testament herüberreichende Anschauung von den Bedingungen und dem Sinne der Sündenvergebung so eigenthümlich umgestaltet hat. Es ist

also ein Urtheil specifisch religiösen Glaubens an Jesus, durch welches die wissenschaftliche Unbeweisbarkeit jener Hypothese zu der positiven Ueberzeugung von ihrer Ungiltigkeit ergänzt werden würde. Wer jedoch seinen Glauben vorwiegend nach herrschenden, wenn auch unbeweisbaren Ueberlieferungen richtet, wird diese Ueberzeugung von sich weisen. Von diesem Standpunkt aus wird Folgendes geltend gemacht werden können. Es ist jedenfalls anzunehmen, daß Jesus, der schon mit der Voraussicht bevorstehender Leiden in seine Berufsthätigkeit eingetreten ist, sich an den vielen Psalmen orientirt hat, welche die Leidenslage der Gerechten schildern. Nun sind aber die Anspielungen hierauf in den Reden Jesu so selten wie möglich (Mc. 15, 34, vgl. Ps. 22, 2; Joh. 13, 18, vgl. Ps. 41, 10). Also folgt, daß Jesus auch die Bedeutung der jesaianischen Prophetie für sich selbst tief erwogen und doch in seinen Aussprüchen davon abgesehen haben kann. Hiegegen will ich nicht streiten; allein auch mit diesem Argument bleibt die Annahme der constitutiven Einwirkung jenes prophetischen Vorbildes auf die Gedankenbildung Jesu eine nicht bewiesene Vermuthung.

Es ist im Neuen Testament noch ein Ausspruch übrig, in welchem Jesus mit Beziehungen auf Jes. 53 bezeichnet wird, nämlich das dem Täufer Johannes in den Mund gelegte Wort: *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου* (Joh. 1, 29). Da *αἴρειν* in den LXX. oft genug für נָשָׂא steht, so zeigt sich, daß die Bildung dieses Satzes unabhängig von der alexandrinischen Uebersetzung des jesaianischen Capitels vor sich gegangen ist, welche das hebräische Wort mit *φέρειν, ἀναφέρειν* wiedergiebt. Zweierlei aber unterscheidet diesen Satz von dem leitenden Grundtexte. Es ist die Rede von der Sünde der Welt, anstatt von den Sünden des israelitischen Volkes; und anstatt den Knecht Gottes zu bezeichnen, wird aus einem beiläufigen Bilde der Geduld desselben das Subject Lamm Gottes abgeleitet, ohne daß die zwischen beiden Wörtern gedachte Beziehung zweifellos hervorträte. Denn keineswegs leuchtet die Erklärung von Hofmann: das von Gott gegebene Lamm, noch weniger die von Meyer ein: das von Gott sich zum Opfer bestimmte Lamm. Das Letztere folgt weder aus dem ganzen Inhalte der jesaianischen Rede, noch aus der sacrificiellen Vorstellung, welche Meyer fälschlich in dem Prädicate des Tragens der Sünde sucht. Deshalb wird auch die Combination des Ausdruckes mit dem Passah-

opfer durch dieses Prädicat unmöglich gemacht. Ist also das Satzsubject an sich und im Vergleich mit dem leitenden prophetischen Texte undeutlich bezeichnet, so kann das Prädicat nichts anderes ausdrücken, als was es im Zusammenhang der Weissagung bedeutet, daß Jesus unschuldig in eine Leidenslage eintritt, welche eigentlich von der sündigen Menschheit getragen werden sollte, und daß diese in Folge des Eindruckes seines unschuldigen Leidens zu Gott zurückgeführt werden wird. Ob nun der Täufer diesen Ausspruch über Jesus gethan hat, kann durch Erwägungen seines apokalyptischen Zustandes, wie sie Meyer anstellt, nicht entschieden werden, da nur die Erfahrung eines solchen Zustandes das Recht verleihen würde zu behaupten, was in demselben möglich ist, oder was nicht. Jedoch ist der Begriff *κόσμος* dem Evangelisten so eigenthümlich, und so entfernt vom Sprachgebrauch des Alten Testaments, zugleich leiht seine Diction ihre Farbe den von ihm vorgeführten Rednern bekanntlich in so hohem Maße, daß der Täufer schwerlich den Satz ausgesprochen hat: הַנֹּשֵׂא עָוֹן הַהֹלֵךְ (vgl. Ps. 49, 2; 17, 14). Aber eben so schwer ist der hebräische Ausdruck des Subjects שֵׂה יהוה begreiflich, wenn auf ein Verständniß dieses Begriffs gerechnet werden sollte. Nun klingt der Ausspruch des Evangelisten in seinem ersten Briefe (3, 5) *οὗτος ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἄρῃ· καὶ ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστι* noch deutlicher an Jes. 53, 4. 9 an; es scheint mir also das Urtheil kaum umgangen werden zu können, daß die in der christlichen Gemeinde gewonnene Ueberzeugung von der Correspondenz der Leiden Jesu mit denen des Knechtes Gottes dem Vorläufer in den Mund gelegt ist, und zwar in einer wahrscheinlich liturgischen Form, welche der Ausspruch nicht im hebräischen Sprachgebiete empfangen hat.

10. Jedenfalls verhalten sich die Aussprüche Jesu über den Heilswerth seines Sterbens gleichgiltig gegen das Vorbild des unschuldig leidenden Knechtes Gottes, indem sie sich auf andere alttestamentliche Beziehungen stützen[1]). Zunächst erheischt der Aus-

---

1) Ich wiederhole im Folgenden meine Erklärung von Mc. 10, 45 (aus den Jahrbüchern für deutsche Theol. Bd. VIII. S. 222—238), welche ich durch Meyer's dagegen gerichtete Behauptungen in der fünften Auflage seines Handbuches über das Evangelium des Matthäus (1864) S. 421 nicht für widerlegt achten kann.

spruch Jesu: ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἦλθε — διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mc. 10, 45; Mt. 20, 28) eine Sorgfalt in der Erklärung, welche er nach meiner Ansicht in den mir vorliegenden Erklärungsversuchen noch nicht gefunden hat. Keinem Zweifel kann es unterliegen, daß die Worte auf das bereitwillige Sterben bezogen und daß sie auf die Gewißheit des specifischen Unterschiedes der Person Jesu von den Vielen begründet sind; durchaus unentschieden aber ist auf den ersten Anblick die logische Beziehung des ἀντὶ πολλῶν auf den Satz. Am meisten beliebt ist die Annahme, daß diese Worte nur von λύτρον abhängen, also daß τὴν ψυχὴν αὐτοῦ nur in eine sachliche Vergleichung mit οἱ πολλοί gesetzt werde. Nach dieser Annahme soll nicht das Weggeben des Lebens Jesu an die Stelle irgend einer Thätigkeit der Vielen treten; sondern das wegzugebende Leben Jesu soll in ein Verhältniß eintreten, das ein bestehendes Verhältniß der Vielen beendet und ersetzt. Indem man sich in dieser Erwartung von dem Sinne des Ausspruchs bei der directen Bedeutung des griechischen Wortes λύτρον, Lösegeld, beruhigt, so bieten sich doch zwei Möglichkeiten für die wirkliche Erklärung des Satzes dar. Denn diese geht so vor sich, daß man mit anderen Mitteln, als welche der Wortlaut des Satzes einschließt, das bestehende Verhältniß der πολλοί bestimmt, welches Jesus in seiner Rede vorausgesetzt haben wird. In dieser Hinsicht nimmt Huther (zu 1 Tim. 2, 6) mit Berufung auf Kol. 1, 13 den von den ältesten Kirchenlehrern ausgesponnenen Gedanken an, daß die Menschen unter der Gewalt der Finsterniß sind, und erklärt demgemäß, daß Jesus sein Leben der Macht der Sünde unterwerfen wolle, um für diesen Preis die Herrschaft der Sünde über die Menschen abzulösen. Hofmann[1]) dagegen nimmt als Voraussetzung Jesu den Gedanken an, daß die Menschen als Sünder der göttlichen Strafe verhaftet seien, und erklärt in Folge dessen, daß Jesus durch die Hingebung seines Lebens an Gott die Sünder von der göttlichen Strafe befreien wolle. Beide Erklärungen erwecken jedoch Bedenken. Die erstere genügt freilich insofern der leitenden Anschauung vom Lösegeld, als ihr zufolge das Leben Jesu in dasselbe Verhältniß der Unterwerfung unter die Macht der Sünde versetzt gedacht wird, welches für die Menschen ange-

1) Schriftbeweis, zweite Aufl. II, 1. S. 299.

nommen war. Die zweite Erklärung hingegen knüpft an die Anschauung vom Lösegeld den Wechsel zwischen dem disharmonischen Verhältniß der strafbaren Sünder zu Gott und dem harmonischen Verhältniß Jesu, der in hilfreicher Gesinnung sein Leben durch den Tod dem Vater weiht. Aber auch die erstere Erklärung erlaubt keine vollständige Durchführung der Anschauung vom Lösegeld, da das Bevorstehen der Auferweckung Jesu den von der Sündenmacht eingetauschten Besitz seines Lebens werthlos macht. Deswegen ist von vornherein die Möglichkeit gar nicht abzuweisen, daß Jesus den Gedanken ausdrücken will, sein beabsichtigter Act solle eine Thätigkeit der *πολλοί* ersetzen, welche denselben von irgend einer Seite zugemuthet würde oder zuzumuthen wäre. Auf dieser Grundlage ergeben sich wiederum zwei Möglichkeiten. Einmal kann *ἀντὶ πολλῶν* abhängig gemacht werden von *ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ*, so daß das entferntere Object *λύτρον* nur eine schärfere Anschauung des gemeinten Wechselverhältnisses zwischen dem Act Christi und der Thätigkeit der *πολλοί* hervorbrächte. Nach dieser Verbindung ergäbe sich der Gedanke, daß Jesu freiwilliges Sterben an die Stelle des Sterbens der Vielen treten soll, dem aber nur das Merkmal der Freiwilligkeit zu sehr mangelt, als daß die versuchte Verbindung die Probe bestände. Zweitens kann *ἀντὶ πολλῶν* von dem ganzen Satze *ἦλθε δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον* abhängig gedacht werden, so daß das entferntere Object den Hauptbegriff bildet, in Beziehung auf dessen Realisirung der Act Christi die Thätigkeit der *πολλοί* ersetzt, und so, daß das nähere Object *τὴν ψυχὴν αὐτοῦ* den Inhalt bezeichnet, durch den Jesus das *λύτρον* ausführt, welches die *πολλοί* nicht mehr auszuführen brauchen. Diese Erklärung bedarf jedoch einer gründlichen Untersuchung.

Zu diesem Zwecke muß man auf das hebräische Wort zurückgehen, welches Jesus gebraucht haben wird. Dieses ist כֹּפֶר, welches die LXX. mit *λύτρον* übersetzen (Prov. 6, 35; 13, 8; Exod. 21, 30; 30, 12; Num. 35, 31. 32). Aber der Sinn des hebräischen Wortes „Deckung" ist jedenfalls umfangreicher als der jenes griechischen, und dieses ist auch daran zu erkennen, daß die LXX. es an anderen Stellen mit *ἐξίλασμα* (1 Sam. 12, 3; Ps. 49, 8), *ἄλλαγμα* (Amos 5, 12; Jes. 43, 3), *δῶρον* (Job 36, 18) wiedergeben. Schon dieses weist darauf hin, daß der allgemeine Sinn des Wortes mannigfachen Modificationen durch den Zu=

sammenhang, in welchem es vorkommt, unterworfen sein wird. Um so mehr erhebt sich die Aufgabe, die Bedeutung des Wortes durch alle Fälle seines Gebrauches hindurch zu verfolgen, als die neueren Forscher, welche sich über das Wort כִּפֶּר erklärt haben, theils bei einem unbestimmten Tasten nach seinem Sinne es bewenden lassen, theils den Sinn desselben verfehlt haben. Das letztere Urtheil kann ich nicht umhin, gegen Hofmann zu richten, welcher erst dem allgemeinen Begriff „Deckung" den besondern „Zahlung" substituirt hat, und in der zweiten Bearbeitung des „Schriftbeweises" wenigstens dabei beharrt, daß כִּפֶּר der Ausdruck sachlicher Aequivalenz zwischen zwei Gegenständen sei, „was sich deckt mit einem Andern" [1]). Der Hauptgrund für diese Specification des Wortsinnes besteht darin, daß, da in einigen Stellen des alten Testamentes כֹּפֶר mit תַּחַת alternirt, das Eintreten eines Dinges in die Stelle eines andern auf die gegenseitige Deckung ihrer Werthe hinweise. Allerdings für Jes. 43, 3 scheint die Hofmann'sche Erklärung des Wortes vollkommen zu passen: „ich gebe als Deine Deckung Aegypten, Aethiopien, Saba, anstatt Deiner", — nämlich um Israel durch diesen Ersatz aus der Herrschaft Babels zu befreien. Was einem Besitzer die Stelle eines ihm entgehenden Gutes ersetzen soll, muß sich mit dem Werthe desselben decken. Allein dieser Sinn von כֹּפֶר ist dem Zusammenhange gemäß nur möglich, nicht aber nothwendig; vielmehr ist auch eine entferntere Analogie zwischen den parallel gestellten Begriffen von Deckung und Stellvertretung in dem gerade vorliegenden Falle denkbar. Eine andere Möglichkeit der Auslegung ist also vorzubehalten, und zwar um so mehr, als in anderen Stellen, welche Hofmann ebenfalls für seine Erklärung geltend macht, durch כֹּפֶר nichts weniger deutlich ausgedrückt ist als die Anschauung der Aequivalenz des Werthes zweier Dinge. Dieses ist schon nicht durchzuführen an der andern Stelle, in welcher כֹּפֶר mit תַּחַת alternirt, Prov. 21, 18: „Deckung für den Gerechten der Frevler, und anstatt der Rechtschaffenen der Treulose." Der Spruch weist auf die häufige Thatsache hin, daß das Uebel, welches der Böse dem Guten bereitet, nicht diesen, sondern jenen trifft. In diesem Falle findet eine Substitution des Treulosen für die Rechtschaffenen Statt; allein wie der Gedanke der

---

1) Schriftbeweis II, 1; erste Ausg. S. 145, zweite Ausg. S. 234.

Substitution nicht nothwendig und allgemein auf den Gedanken der Aequivalenz begründet ist, so ist kein Anlaß und keine Möglichkeit vorhanden, im Verhältniß zu dem Uebel, mit dem der Frevler den Gerechten bedroht, das aber über jenen selbst hereinbricht, eine Deckung des Werthes dieser Beiden anschaulich zu machen. Vielmehr kann die Deckung, die der Gerechte an dem Frevler findet, indem dessen Gewaltthat ihm selbst anstatt dem bedrohten Gerechten zum Schaden gereicht, nur im Sinne des *Schutzmittels* verstanden werden. Dieser Sinn des Wortes findet Anwendung auch auf Prov. 13, 8: „Deckung des Lebens eines Mannes ist sein Reichthum, der Arme aber hört keine Drohung." Der Arme nämlich ist vor Drohungen oder vor deren Ausführung dadurch geschützt, daß ihm das Eigenthum fehlt, wegen dessen allein sich Einer bemühen würde, seinem Leben nachzustellen. Den Reichen befähigt sein Eigenthum zum Schutze seines Lebens, sei es, indem es ihm die Mittel gewährt, Gewaltthat abzuwehren, sei es, indem es dem Gegner mehr werth ist, jenes zu gewinnen, als dieses zu beschädigen. Der Reiche und der Arme werden also nur in der Hinsicht mit einander verglichen, durch was ihr Leben vor drohender Gewaltthat geschützt ist; כֹּפֶר muß demnach hier *Schutzmittel* bedeuten. Sofern aber daran gedacht werden soll, daß der Reichthum das Leben auch in dem Falle schützt, daß der Gegner lieber das Eigenthum als das Leben des Reichen nimmt, so ist hiermit der Gedanke der Aequivalenz dieser beiden Größen gerade ausgeschlossen. Schutzmittel ist also eine unumgängliche Bedeutung des Wortes. Dieses wird dadurch bestätigt, daß auch das Verbum כִּפֶּר an einer Stelle (Deut. 32, 43) die entsprechende Bedeutung schützen in Anspruch nimmt. Am Schlusse des Liedes des Moses, in der Schilderung des glücklichen Ausganges der Bedrängnisse des Volkes, heißt es: „Preiset, ihr Nationen, sein Volk, denn das Blut seiner Knechte wird er rächen und Rache bezahlen seinen Drängern und wird *bedecken* sein Land, sein Volk." Allerdings übersetzt man das Verbum hier mit „entsündigen", „sühnen". Aber sofern diese Bedeutung dem rituellen Gebrauche des Verbums in der Opfergesetzgebung und sonst entsprechen mag, so findet doch dieselbe ihre Anwendung auf Personen nur mittels der Präpositionen עַל oder בְּעַד, mit dem Accusativ aber nur auf Geräthe des Heiligthums (Lev. 16, 20. 33; Ezech. 43, 20. 26; 45, 20). Sonst regiert das Verbum

den Accusativ in der Formel כִּפֶּר עָוֹן, Schuld bedecken oder vergeben. Keiner dieser Fälle trifft in der vorliegenden Stelle zu. Auch fordert der Zusammenhang derselben nichts weniger als einen Gedanken an die Entsündigung des von seinen Drängern befreiten Volkes. Hingegen findet die Weissagung der Rache gegen die Feinde des Volkes ihren ergänzenden Abschluß nur in dem Gedanken, daß die bezeichneten Nöthe das erwählte Volk nie wieder treffen sollen, indem Jahwe sein Land und Volk mit seinem Schutze bedecken wird.

Steht demnach für das Wort כֹּפֶר diese Bedeutung „Schutzmittel" fest, so ergiebt sich ferner, daß, wenn dasselbe solche Gaben bezeichnet, durch die man sich, den Umständen gemäß, vor den übelen Folgen eigener schuldvoller Handlungen schützt, die conventionelle Bedeutung „Lösepreis", „Lösegeld" nur von der Hauptbedeutung „Schutzmittel" abgeleitet werden kann. Die Bedeutung „Lösegeld" wird jedenfalls im hebräischen Sprachgefühl begründet sein, da die LXX. כֹּפֶר mit *λύτρον* wiedergeben; aber weder ist mit diesem Sinne die einzige noch die hauptsächliche Bedeutung jenes Wortes ausgedrückt, noch endlich ist die Aequivalenz des Werthes der Gesichtspunkt für die Ableitung jener Bedeutung, sondern die Bestimmung einer werthvollen Gabe zum Schutze vor Uebeln. Im Einzelnen erprobt sich dieses an folgenden Stellen. Prov. 6, 34. 35: „Eifersucht ist Zorn des Mannes, und nicht wird er schonen am Tage der Rache. Nicht wird er Rücksicht nehmen auf alle Deckung, und nicht wird er geneigt sein, weil du Geschenk mehrest." Hier bezeichnet כֹּפֶר dieselbe werthvolle Gabe, welche nachher שֹׁחַד heißt, durch welche der Ehebrecher die Rache des beleidigten Ehemanns abzuwehren suchen wird. Freilich scheint nun hier der Gedanke nahe zu liegen, daß das Geschenk Deckung heißt, insofern es dem durch die Rache bedrohten Leben des Schuldigen äquivalent ist. Aber wenn der Beleidigte das Geschenk nehmen und deshalb von der Rache an dem Ehebrecher abstehen würde, so geschähe es doch, weil ihm das Geschenk mehr werth wäre, als das Leben seines Gegners zu verletzen. Also erprobt sich die Hofmann'sche Erklärung der „Deckung" an dieser Stelle nicht; vielmehr heißt das hypothetische Geschenk in diesem Falle „Deckung", weil es ein Schutzgeld, eine Gabe zur Schützung des Lebens des Schuldigen sein würde. Einen sehr starken Schein des Aequivalentes hat freilich wieder

das Wort כֹּפֶר in dem Gesetz Num. 35, 30—32, das für den Todtschlag Todesstrafe festsetzt, und das keine „Deckung" zum Zweck der Schonung des Lebens des Todtschlägers oder zum Zweck seiner Flucht in die Zufluchtsstadt zuläßt. Damit trifft das Gesetz Exod. 21, 29. 30 zusammen, welches den fahrlässigen Besitzer eines stößigen Ochsen, wenn der letztere einen Menschen getödtet hat, mit dem Tode bedroht, daneben aber auch eine Geldstrafe für denselben gestattet, welche bei der Tödtung eines Knechtes oder einer Magd auf dreißig Sekel berechnet und welche כֹּפֶר genannt wird. Für die Tödtung eines freien Menschen wird eine höhere Strafe in Aussicht gestellt, aber nicht bestimmt berechnet. Demgemäß scheint die Bedeutung des Aequivalentes der Strafsumme und des Werthes der getödteten Person recht deutlich in dem Worte ausgedrückt zu sein. Allein der Text dieses Gesetzes setzt die Strafsumme durch das Wort כֹּפֶר nicht in Vergleich mit dem Leben der getödteten Person, sondern, indem der Ausdruck פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ mit jenem Worte abwechselt, in Beziehung zu dem Leben des Schuldigen. Gemeint ist das Lösegeld oder Schutzgeld für diesen, nicht ein Werth, der sich mit den Werthen der Getödteten deckt, wenn auch die Geldgabe, durch welche das Leben des Schuldigen gedeckt werden soll, nach dem Werthe des durch seine Fahrlässigkeit angerichteten Schadens berechnet wird. Ebenso schließt der Text des Gesetzes Num. 35, 31. 32 den Gedanken aus, als ob die im Falle des Todtschlages ausgeschlossene Geldstrafe כֹּפֶר heißt, weil sie dem durch das Vergehen verfallenen Leben des Todtschlägers äquivalent sein könnte. In dem Satze: לֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ bezeichnet die Präposition לְ nicht das Maß, sondern den hypothetischen Zweck des כֹּפֶר, ebenso wie in dem parallelen Satze: לֹא־תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל־עִיר מִקְלָטוֹ. Also ist der Sinn, daß man keine Geldleistung des Todtschlägers gestatten solle, durch die er sein Leben schützen oder durch die er seinen Zweck der Erreichung der Zufluchtsstadt verwirklichen könnte. Man wird deshalb nicht fehlgreifen, wenn man auch die Stelle Jes. 43, 3 so erklärt, daß die Völker, welche für Babel an die Stelle des israelitischen Volkes treten sollen, nicht deshalb כֹּפֶר genannt werden, weil die Werthe der beiden Besitzthümer sich decken, sondern weil der Austausch des Besitzes in der angegebenen Weise dazu dient, Israel vor den Uebeln der Herrschaft Babels zu schützen.

Während also diese Gruppe von Stellen sich der Hofmannschen Erklärung nicht fügt, und auch derjenige Satz, welcher derselben am leichtesten zu entsprechen scheint, anders verstanden werden darf, so scheint jene Erklärung einen Vorschub durch solche Stellen zu gewinnen, in denen das Wort den Sinn „Bestechung" ausdrückt. Amos 5, 12: „Ich kenne eure vielen Vergehungen und eure zahlreichen Sünden, die ihr den Gerechten bedränget, Deckung nehmet und die Armen im Thore beuget." Job 36, 18: „Der Zorn möge dich nicht reizen in der Züchtigung und viel Deckung möge dich nicht beugen." 1 Sam. 12, 3: „Aus wessen Hand habe ich Deckung genommen und meine Augen zugethan seinethalben?" In diesen Stellen ist die Rede von der Haltung eines Richters gegenüber Geschenken, die ihn zu einem ungerechten, aber der einen Partei vortheilhaften Urtheile verleiten sollen. Wenn nun erwogen wird, daß der Werth, durch den man eine Bestechung versucht, sich nach dem Vortheile richtet, den man von einer ungerechten Begünstigung erwartet, so könnte es scheinen, daß bei dieser Gruppe von Stellen die Hofmann'sche Erklärung die Probe bestände. Aber der Zusammenhang in den angeführten Sätzen weist durchaus nicht, weder direct noch ausschließlich, auf diese Beziehung des gewählten Ausdruckes hin, ebenso wenig als hier die Bedeutungen „Schutzmittel" oder „Schutzgeld" angemessen sind. Vielmehr läßt der Parallelismus der Sätze 1 Sam. 12, 3 schließen, daß der Wahl des Ausdruckes eine andere Beziehung zu Grunde liegt. Bekanntlich wird die Bestechung des Richters als Verhüllung oder Blendung seiner Augen vorgestellt (Exod. 23, 8; Job 9, 24). Wenn also eine zur Bestechung des Richters verwendete Gabe „Deckung" heißt, und wenn Samuel in Parallele mit diesem Gedanken vom Schließen der Augen spricht so ist wahrscheinlich, daß die „Deckung" als das Mittel gedacht ist, die Sehkraft und die Urtheilsfähigkeit des Richters unwirksam zu machen. Diese Bedeutung nun wird durch mehrere hervorragende Fälle des Gebrauches des Verbums כִּפֵּר bestätigt, in welchen die Anschauung ausgedrückt ist, daß das Bedecken dazu dient, die eigenthümliche Bewegung oder Thätigkeit einer Person oder eines mit Kraft begabten Gegenstandes zu verhindern oder unwirksam zu machen. Prov. 16, 14: „Ein weiser Mann bedecket den Grimm eines Königs" — bedeutet, daß ein Weiser durch sein geschicktes Benehmen im Stande ist, dem Aus-

bruche des Zornes auch unter dem erschwerenden Umstande, den die Rücksicht auf die königliche Würde mit sich bringt, vorzubeugen, oder denselben unwirksam zu machen. Jes. 47, 11: „Du kannst das Unheil, das über dich stürzt, nicht bedecken"; Jes. 28, 18: „Bedecket wird Euer Bund mit dem Tode und Euer Vertrag mit der Unterwelt besteht nicht," — erfordern die gleiche Erklärung. Endlich auch Gen. 32, 21, wo Jakob vor der Begegnung mit dem auf ihn erzürnten Esau spricht: „Ich will sein Angesicht mit dem Geschenk bedecken, das vor mir hergeht, und nachher will ich sein Angesicht sehen; vielleicht wird er mich ertragen," — ist die Bedeckung des Angesichts nur verständlich als Mittel, um die auf dem Gesichte des Erzürnten ausgedrückte Leidenschaft an ihrer weitergehenden Bethätigung zu verhindern. Hofmann freilich will dem Verbum in diesen Stellen den Werth eines denominativum von כֹּפֶר vindiciren und daraus die Bedeutung ableiten „durch Entrichtung eines Aequivalentes beseitigen"[1]). Dieser Sinn paßt aber ebenso wenig zu den Stellen, als die grammatische Behauptung bewiesen ist.

Eine neue Wendung in dem Gebrauch des Wortes כִּפֶּר bietet das Gesetz Exod. 30, 12—16 dar. Die heilige Kopfsteuer von einem halben Sekel für jeden Israeliten heißt כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, daneben wird in verwandtem Ausdrucke jene Summe als כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים bezeichnet und ihr Zweck לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם. Es ist freilich hergebracht, den Gebrauch des Wortes in diesem Gesetze auf den Sinn von „Schutzmittel, Schutzgeld, Lösegeld" zurückzuführen, weil die LXX. es mit λύτρον wiedergeben und weil die Steuer mit Rücksicht darauf geboten wird, „daß nicht über die Söhne Israels eine Plage komme bei ihrer Musterung" (V. 12). Indessen ist dieser im Eingange des Gesetzes ausgesprochene Zweck der Steuer nur als der entferntere Zweck zu betrachten. Der nächste Zweck der Steuer hingegen wird in V. 16 angegeben, zunächst in dem Ausdrucke לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם, dann aber mit genauer Bezeichnung der Beziehung לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי יְהוָה. Die Steuer soll den Israeliten dienen zur Erinnerung vor den Augen Gottes, das heißt, sie ist die Bedingung dafür, daß Gott den Einzelnen als Genossen des Bundes anerkennt, und sie ist nur insofern auch ein Mittel des Schutzes vor der göttlichen Plage, als die

---

1) A. a. O. S. 232. 233.

Entrichtung der Steuer als obligatorischer Beweis der Bundestreue geachtet werden soll. Wenn also das hebräische Wort in diesem Gesetze „Schutzmittel“ oder „Schutzgeld“ bezeichnet, so bietet der Zusammenhang wenigstens keinen Anlaß zu der Annahme, daß es eine Aequivalenz zwischen dem Geldstück und dem Personleben ausdrücken soll. Der vollständige Sinn des gewählten Ausdruckes, namentlich seine Beziehung auf die Plage kann jedoch erst im Zusammenhang einer spätern Untersuchung (§ 25) ermittelt werden.

Es sind noch zwei Stellen des Alten Testaments übrig, in denen das vorliegende Wort vorkommt. In ihnen wird, wie in dem eben besprochenen Gesetze, כֹּפֶר in ein Verhältniß des Menschen zu Gott hineingestellt, aber freilich nicht mit dem eben gefundenen rituellen Sinne des Wortes. In Ps. 49 tröstet sich der Dichter in dem durch die frevelhaften Reichen ihm zugefügten Unglücke damit, daß dieselben unrettbar dem Tode verfallen seien, daß aber seine eigene Seele durch Gott aus der Hand des Todes befreit und von Gott zu sich werde genommen werden. Daß der Frevler unbedingt dem Tode verfalle, wird nun V. 8—10 in folgender Weise begründet: „Den Bruder vermag nicht zu befreien der Mensch, er wird nicht an Gott die Deckung desselben geben (theuer ist das Befreiungsmittel für ihre Seelen und er giebt es auf für immer), daß er noch lebe für die Dauer und nicht sehe die Grube.“ Job 33, 23. 24 sagt Elihu in der Schilderung der verzehrenden Krankheit, mit welcher Gott einen Menschen heimsucht: „Wenn für ihn ein Engel-Mittler ist, einer von den Tausend, und er verkündigt dem Menschen sein Recht (wonach er sein Leben einrichten soll), so erbarmt sich Gott seiner und spricht: befreie ihn vom Sinken ins Grab, ich habe Deckung gefunden.“ Als Folge dieser Erklärung Gottes wird dann die Herstellung der Gesundheit ausgemalt. Beide Male bezeichnet כֹּפֶר eine Leistung oder eine Gabe an Gott, durch welche der Mensch vor dem über ihm schwebenden Verhängniß zu sterben geschützt, oder dasselbe von ihm abgewendet worden soll. Im ersten Falle wird die Möglichkeit einer solchen Leistung eines Menschen für den Andern überhaupt verneint; im zweiten Falle wird ein Engel als übermenschliches Wesen zu dieser Leistung für befähigt erklärt, sofern dieselbe in der zur Besserung des Lebens wirksamen Belehrung des Menschen besteht, und sofern die wider Erwarten hergestellte

Gesundheit des Menschen, also seine momentane Verschonung mit dem Tode als das erreichte Ziel gilt. In der Rede des Elihu alternirt כֹּפֶר mit dem Verbum פָּדָה befreien, im Psalm mit פִּדְיוֹן נַפְשָׁם, wie Exod. 21, 30. Das Mittel des Schutzes vor dem Sterben ist gleichgeltend als Mittel der Befreiung aus der den Menschen bedrohenden Macht des Todes bezeichnet. Da nun als dieses Mittel eine Gabe oder eine Leistung an Gott vorgestellt ist, da ferner ein gewisser Werth der Leistung für Gott eingeschlossen ist, indem dieselbe als Motiv gelten soll, wegen dessen Gott das Todesverhängniß nicht walten läßt, so drängt sich die oben constatirte Modification der ersten Bedeutung von כֹּפֶר für beide Stellen als statthaft auf. Freilich ist in keinem der beiden Fälle eine Entrichtung von Geld bei dem Worte gedacht, wie an den oben vorgeführten Stellen. Aber wenn es im Psalm heißt, daß die Deckung für den Bruder nicht möglich ist, weil sie theuer (zu theuer) für den Menschen sein werde, so ist wenigstens eine Vergleichung des bei der Deckung unumgänglichen Werthes derselben für Gott mit dem allgemeinen Werthzeichen, dem Gelde, angedeutet. Und auch in der Rede des Elihu, wo sogar die bessernde Einwirkung des Engels auf den Menschen als die für Gott genügende Leistung zum Schutze desselben vor dem Tode dargestellt wird, ist deutlich genug der am Erfolge anschauliche Werth dieser Leistung als das für Gott bedeutsame Motiv hervorgehoben. Also wenn auch nicht „Schutzgeld“, „Lösegeld“, so würde doch „Lösepreis“ die dem Sinne des Wortes und dem Zusammenhange der Sätze entsprechende Uebersetzung sein.

Damit ist aber wiederum nichts weniger ausgedrückt, als der Gedanke einer Aequivalenz zwischen der hypothetischen Leistung des Menschen oder der wirklichen Leistung des Engels einerseits und dem Werthe, welchen der Bestand des Todesverhängnisses über die Menschen für Gott hätte. Die Hofmann'sche Erklärung würde sich in den vorliegenden Fällen etwa zu dem Gedanken gestalten, daß Gott durch eine Leistung zu Gunsten des Menschen dafür entschädigt werden müsse, daß er eine Ausnahme von der allgemeinen Ordnung des Sterbens zuließe. Dieses würde voraussetzen, daß das von Gott gehandhabte Verhängniß des Todes über alle Menschen ein Gut für Gott, ein besonderes Mittel seiner Ehre sei. Nur in Folge dessen wäre verständlich, daß, wenn Gott in einem einzelnen Falle darauf verzichten

soll, ihm eine Leistung von Mensch oder Engel erwiesen werden müßte, die von gleichem Werthe für seine Ehre wäre. Allein es ist ein dem Alten wie dem Neuen Testament ganz fremder Gedanke, daß der allgemeine Tod der Menschen, auch als Strafe betrachtet, ein Gut für Gott, ein Mittel seiner Ehre sei; vielmehr verbindet sich in der biblischen Vorstellung vom Tode mit der Anschauung der Wirkungslosigkeit der Menschen die von ihrer Zwecklosigkeit für Gott; ihr Sterben kann also auch nicht dem Zwecke der Ehre Gottes dienen, wie dazu das Leben der Menschen bestimmt ist. Die das Todesverhängniß abwehrende Leistung an Gott kann aber ferner auch nicht auf eine Aequivalenz mit dem zum Dienste Gottes bestimmten und deshalb werthvollen Leben des Menschen angesehen sein. Denn das menschliche Leben, welches durch eine besondere Gabe an Gott vor dem Tode geschützt werden soll, kommt in den vorliegenden Stellen eben als solches in Betracht, das dem Tode verfallen, also für Gott werthlos, aber freilich für den Menschen so werthvoll ist, daß er es festhalten möchte. Nach dem W e r t h e d e s L e b e n s f ü r d e n M e n s c h e n s e l b s t richtet sich also überhaupt der Gedanke an einen Lösepreis für dasselbe; indem aber dieser auch einen bestimmten W e r t h f ü r G o t t haben muß, so wird in den vorliegenden Stellen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit solcher Werthgabe nur nach einer durchaus zufällig gehaltenen Werthgebung durch das Urtheil Gottes bestimmt, ohne daß nach irgend einer Seite hin eine Aequivalenz der Gabe mit der Gegenleistung Gottes zur Anschauung zu bringen wäre. Während ein Mensch für den Andern nichts zu jenem Zwecke leisten kann, weil der von Gott geforderte Werth der Gabe die menschliche Leistungsfähigkeit übersteigen würde, so gilt die zur sittlichen Besserung führende Belehrung eines Engels als ein Lösepreis genügenden Werthes für Gott; eine Aequivalenz dieser Leistung mit dem vom Tode befreiten Leben des Menschen herauszurechnen, wird uns aber der Ausspruch des Elihu nicht auferlegen.

Der Unterschied dieser Erklärung des Wortes כֹּפֶר als Schutzgeld oder Lösepreis von der Hofmann'schen stellt sich so: Nach Hofmann soll das Wort ursprünglich bedeuten „das, was sich in Hinsicht gleichen Werthes mit etwas Anderem deckt," was also in abgeleiteter Weise auch als Mittel des Schutzes, der Befreiung und Erlösung eines gleich werthen Gegenstandes gebraucht werden

könnte. Hingegen bedeutet das Wort wirklich ursprünglich „Schutzmittel"; in dieser Bedeutung bezeichnet es aber in abgeleiteter Weise auch solche Gaben, welche wegen ihres Werthes den Empfänger zum Schutz von Personen vor drohenden Uebeln oder zu ihrer Befreiung aus drohender Gefahr bewegen können. Die Anwendung des Wortes כֹּפֶר in diesem Sinne steht auch in allen hieher gehörigen Stellen des Alten Testamentes nur in Relation zu dem Gedanken der Billigkeit, nicht zu dem Gedanken des Rechtes; hiedurch aber wird bestätigt, daß eine eigentliche Aequivalenz des Werthes eines כֹּפֶר mit dem verglichenen Gegenstande gar nicht im Gesichtskreise des Gebrauchs des Wortes liegt. Wenn Prov. 6, 34. 35 es heißt, daß der beleidigte Ehemann keine Rücksicht auf die Geschenke und das Schutzgeld des Ehebrechers nehmen wird, so hat das den Sinn, daß derselbe auf seinem Rechte bestehen wird. Wenn das Gesetz Num. 35, 30—32 kein Schutzgeld für den Todtschläger zugesteht, so heißt das, daß dem Rechte sein Lauf gelassen werden soll. Dagegen wenn Exod. 21, 29. 30 dem Besitzer eines stößigen Ochsen in Folge fahrlässiger Tödtung von Menschen zwar von vorn herein die Todesstrafe angedroht, aber daneben auch die Entrichtung eines Lösegeldes zugestanden wird, so heißt das, daß neben dem Rechte auch die Billigkeit walten soll. So ist es auch nur als Billigkeitsverfahren gedacht, wenn das babylonische Reich für die Befreiung Israels durch die Unterwerfung anderer Völker entschädigt werden soll (Jes. 43, 3). Endlich ist bei Gott keine andere Rücksicht als die der Billigkeit vorausgesetzt, die freilich an der Würde Gottes ein menschliche Vorstellungen übersteigendes Maß findet, indem der Gedanke gebildet wird, daß Gott für eine ihm besonders werthvolle Gegenleistung einem Menschen das Sterben ersparen würde. Und wenn auch die Billigkeit Gottes nicht soweit reicht, daß er einen Menschen zu solcher Werthgabe für einen Andern als befähigt achtete, so wird doch die Billigkeit Gottes durch die von Elihu dargestellte Probe in der eigenthümlichen Zufälligkeit und Unmeßbarkeit ihres Urtheils anschaulich gemacht.

11. Indem ich von der gewonnenen Einsicht in den alttestamentlichen Gebrauch von כֹּפֶר Anwendung auf den Ausspruch Jesu bei Mc. 10, 45 zu machen versuche, so ist zunächst zu bemerken, daß derselbe seine nächste Voraussetzung in Ps. 49 und

seine nächste Analogie an dem Worte des Elihu besitzt. Dieses Verhältniß wird jedoch um so deutlicher, wenn man auch noch die Rede Jesu bei Mc. 8, 35—37 (Mt. 16, 25. 26), namentlich die zu verneinende Frage: *τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* in Betracht zieht. Denn auch in diesem Satze wird Jesus das Wort כֹּפֶר gebraucht haben, welches die LXX. Amos 5, 12; Jes. 43, 3 mit *ἄλλαγμα* übersetzen. Die Gedankenreihe Jesu bewegt sich nun auch in denselben Grenzen, welche die erörterte Stelle von Ps. 49 innehält. Jesus behauptet, daß der Anschluß an ihn und an das Evangelium, möge er auch den Verlust des Lebens zur Folge haben, das Mittel sei, sich das Leben zu sichern. Um nun die Zweckmäßigkeit und die Ausschließlichkeit dieses Mittels erkennen zu lassen, vergleicht Jesus mit seiner Aussage den Fall, daß die ganze Welt erworben und dabei das Leben verloren wird, und verneint durch die Stellung des Gedankens in die Form der Frage jeden Vortheil dieses Verhältnisses zum Zweck der Erhaltung des Lebens. Insbesondere verneint er durch die in V. 37 folgende Frage, daß ein Mensch, also auch der hypothetische Besitzer der ganzen Welt, ein *ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* geben könne. Während nun Ps. 49 behauptet, daß kein Mensch eine so werthvolle Gabe an Gott zu richten vermöge, durch die er einen Andern vor dem Tode schützte, so ergänzt Jesus diesen Gedanken durch die Aussage, daß kein Mensch, auch wenn er über alle Mittel verfügte, die im Umkreise der Welt liegen, im Stande sei, eine solche Gabe, natürlich an Gott, zu entrichten, welche ihm selbst das Sterben ersparte oder den eingetretenen Verlust des Lebens rückgängig machte. In der griechischen Uebersetzung des Ausspruches Jesu ist nun durch das Wort *ἀντάλλαγμα* der Begriff der Gabe an Gott deutlich nach einem Werthverhältnisse bestimmt. Es wird sich aber fragen, im Verhältniß zu welcher Größe der Werth gedacht ist, und nach welchem Maßstabe der Werth bestimmt werden soll. In der ersten Hinsicht ergeben sich zwei Möglichkeiten: ob der Werth des menschlichen Lebens für Gott in Betracht kommt, oder für den Menschen selbst; in der zweiten Hinsicht fragt es sich, ob die als möglich gesetzte, aber in Wirklichkeit verneinte Gabe, indem sie *ἀντάλλαγμα* genannt wird, nach objectiver Aequivalenz zu dem menschlichen Leben oder nach irgend einem Belieben Gottes bemessen wird. Nach dem Werthe des menschlichen Lebens für

Gott richtet sich der Sinn der Uebersetzung Luther's „Was hälfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne und an seiner Seele Schaden litte?" — nämlich Beschädigung seiner sittlichen Kraft und seines moralischen Werthes; — „oder was kann der Mensch geben, damit er seine Seele löse?" — nämlich von der ihm obliegenden Pflicht, im Dienste und zur Ehre Gottes zu wirken. Allein diese Deutung beruht auf einer falschen Uebersetzung von ζημιωθῆναι τὴν ψυχήν (V. 36); dies bedeutet nicht: „moralischen Schaden nehmen", sondern: „das Leben einbüßen". Also kommt der Werth des Lebens nur in Beziehung auf den Menschen selbst in Betracht. Das menschliche Leben nun, welches im Allgemeinen dem Tode verfallen ist und dadurch sowohl für Gott als für den Menschen werthlos würde, hat für den Menschen selbst den höchsten denkbaren Werth; um es zu erhalten und vor dem Tode zu schützen, würde er den höchsten denkbaren Besitz, die ganze Welt, an Gott hingeben, der die Macht über das Sterben hat. Sofern also jede Gabe der Art ἀντάλλαγμα genannt wird, ergiebt der Zusammenhang die Nothwendigkeit, diese Werthgröße nach dem Urtheile des Menschen über den Werth zu berechnen, welchen für ihn sein Leben hat. Schon hieraus ergiebt sich aber, daß ἀντάλλαγμα nicht nach dem Maßstabe der objectiven Aequivalenz mit dem Werthe des Lebens verstanden werden kann. Die Frage: τί δώσει ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ; — umfaßt mit ihrer Verneinung außer der von dem Menschen möglicherweise besessenen ganzen Welt alle nur denkbaren anderen Gaben an Gott, die dem Menschen überhaupt Werth haben und deshalb für ihn mit dem Werthe seiner Persönlichkeit vergleichbar sein können. Allein auch die ganze Welt, welche hypothetisch als ἀντάλλαγμα dienen würde, kann der Mensch nicht seinem eigenen Leben äquivalent finden, weil jeder Besitz dem Werthe des Besitzers selbst inadäquat ist. Aber das hypothetische ἀντάλλαγμα kann auch, sofern es einen Werth für Gott haben muß, doch nicht in Aequivalenz mit dem menschlichen Leben gedacht sein. Denn gesetzt, daß der Mensch eine Gabe dieses Werthes an Gott zu entrichten vermöchte, welche also auch dem Werthe der Person nach dem Urtheile Gottes gleich wäre, so würde die Entrichtung einer solchen Gabe an Gott dem Zwecke der Sicherung des Lebens viel mehr widersprechen, als entsprechen. Denn wenn Gott einerseits das Todesverhängniß in

seiner Macht hat, andererseits aber dem Interesse des Menschen an seinem eigenen Leben darum entgegen kommen würde, weil es in Gottes Dienst gestellt sein soll, so würde dieses Interesse zur Beseitigung des Todesverhängnisses gerade dann nicht wirksam sein, wenn Gott einen objectiv äquivalenten Ersatz für das Leben des Menschen empfangen hätte. Ein Ersatz dieser Art ist also im Zusammenhang der vorliegenden Rede Jesu gar nicht denkbar. Dieselbe bewegt sich vielmehr nur in den aus dem Alten Testamente bekannten Voraussetzungen, daß zur Beseitigung des Todesverhängnisses eine Gabe an Gott zureichen würde, die in einem Werthverhältnisse zu der Schätzung Gottes stehen müßte; aber dasselbe bleibt objectiv unbestimmt und unbestimmbar, und nicht blos deswegen, weil der Mensch zu einer solchen Leistung für sich wie für einen Andern als unfähig gelten muß.

Mit diesen Ergebnissen ausgerüstet, trete ich an die Erklärung des Ausspruches Jesu Mc. 10, 45. Aus der Vergleichung desselben mit den beiden Stellen aus Ps. 49 und Job 33 folgt zuerst, daß das λύτρον oder כֹּפֶר, welches Jesus bezeichnet, als Gabe an Gott und nicht an den Teufel gedacht ist. Jesus spricht, indem er unzweifelhaft den Gedankengang von Ps. 49 in seiner Erinnerung voraussetzt, davon, daß er sein Leben in seinem berufsmäßigen Dienen Gott widmet, aber nicht davon, daß er sich der Macht der Sünde oder des Teufels unterwirft. Zweitens setzt Jesus nicht nur indirect voraus, daß kein Mensch für den Andern und Keiner für sich selbst eine solche den Tod abwehrende, werthvolle Gabe an Gott entrichten kann, also was Ps. 49, 8 und Mc. 8, 37 gesagt war, sondern er spricht aus, daß er in dieser Hinsicht an der Stelle Vieler leistet, was Niemand für sich selbst oder für einen Andern leisten kann, wenn es auch Jeder möchte. Drittens setzt das Bewußtsein seiner Befähigung zu der Gabe an Gott in der Analogie des Ausspruchs mit der Rede des Elihu voraus, daß Jesus sich von den dem Sterben verfallenen Menschen specifisch unterscheidet, zunächst insofern als er sich selbst von dem Todesverhängniß ausgenommen weiß und sein Sterben nur als freiwilligen Act der Hingebung des Lebens an Gott denkt (vgl. Joh. 10, 17. 18). Eine besondere Erklärung erheischt der Ausspruch nur, sofern gefragt wird, wie die Worte ἀντὶ πολλῶν zu construiren sind.

Daß nämlich die Worte λύτρον ἀντὶ πολλῶν zu Einem

Begriffe zusammengefaßt werden, wie auch Hofmann will, entspricht ebensowohl dem ersten Eindrucke der Wortstellung als auch den hergebrachten Erwartungen von der Bedeutung des Hauptwortes. Und die Zusammenstellung von כֹּפֶר und חָיָה scheint wiederum die Hofmann'sche Erklärung jenes Wortes zu begünstigen. Allein es besteht keine Aequivalenz zwischen dem Leben Jesu und den dem Tode verfallenen Vielen. Wenn Jesus voraussieht, daß er sein Leben auch im Tode nur seinem Vater hingiebt, daß er die specifische Zweckmäßigkeit seines Lebens für Gott im freiwilligen Sterben nicht nur beibehält, sondern sogar steigert, so steht das in keiner Gleichung mit dem Leben der anderen Menschen, deren Bestimmung zum Dienste für Gott durch das auf ihnen lastende Todesverhängniß durchkreuzt ist. Man kann also aus der Wortstellung auf die Bedeutung von λύτρον als Aequivalent nur unter der Bedingung rathen, daß man die oben bezeichnete dritte Voraussetzung des Ausspruches Jesu sich nicht klar macht. Hofmann bringt auch durchaus keine Aequivalenz zur Anschauung, indem er das von Jesus hingegebene Leben insofern als Lösegeld deutet, als wegen dessen die Menschen freikommen, während sie sonst der Strafe ihrer Sünden verfallen bleiben. Denn wie schon bemerkt ist (S. 70), tritt das Leben Jesu durch den Tod in ein durchaus harmonisches Verhältniß zu Gott, während eine Strafverhaftung der Menschen gegen Gott die äußerste Disharmonie bezeichnet. Nur der Hintergedanke könnte über die Schwierigkeit hinaushelfen, daß die Bestrafung der Sünder durch das Todesverhängniß ebenso zur Ehre Gottes gereiche wie das dienstfertige Leben und das freiwillige Sterben Jesu in seinem Berufe. Aber dieser von Anselm ausgesprochene Gedanke ist weder direct noch indirect im Alten oder Neuen Testamente niedergelegt. Ueberhaupt ist in den nachgewiesenen Stellen des Alten Testaments, welche die Voraussetzungen des Ausspruches Jesu enthalten, weder das allgemeine Todesverhängniß mit dem Gedanken der allgemeinen Sünde, noch die Erwartung einer Abwehr des Todes mit dem Gedanken der Vergebung der Sünde in Verbindung gesetzt, was freilich im einzelnen Falle z. B. Jes. 38, 17 der Fall ist. Für den Gedanken eines stellvertretenden Strafleidens Jesu zum Zweck der Vergebung der Sünden ist der Ausspruch, der uns beschäftigt, auch nicht in entfernter Beziehung eine Beweisstelle.

Die Worte ἀντὶ πολλῶν müssen von dem ganzen Satze ἦλθον δοῦναι ψυχήν μου λύτρον abhängig gedacht werden. Wenn es nun nach oberflächlicher Beurtheilung des Begriffs λύτρον als möglich erscheint, dieses Wort nur als schärfere Bezeichnung des durch ἀντί ausgedrückten Wechselverhältnisses zwischen dem Sterben Jesu und dem Sterben der Vielen zu verstehen, so wird dieses, abgesehen von dem schon oben (S. 70) angeführten Grunde, durch die nachgewiesene Bedeutung des Wortes כֹּפֶר als Lösepreis verboten. Also bleibt nur übrig, so zu construiren, daß das entferntere Object λύτρον diejenige Wirkung zu Gunsten der Vielen bedeutet, welche Jesus durch Hingebung seines Lebens an Gott hervorbringt, indem zwar die Vielen, Jeder für sich und Einer für den Andern sie zum Zweck der Abwehr des Sterbens hervorbringen möchten, aber nicht können, welche also Jesus an der Stelle der Vielen leistet. Innerhalb dieses Ausspruchs bezeichnet λύτρον oder כֹּפֶר eine Gabe specifischen Werthes für Gott, welche deshalb Schutzmittel gegen das Sterben der Anderen ist, wie in den Stellen, nach denen Jesus seinen Gedanken gebildet hat. An der Stelle Vieler und nicht Aller ist aber Jesus sich bewußt, das werthvolle Schutzmittel zu verwirklichen, weil an die bei Mc. 8, 35 bezeichnete Bedingung und demnach daran gedacht ist, daß nicht alle Menschen sich in die Gemeinschaft mit Jesus setzen werden, die es möglich macht, daß derselbe an ihrer Stelle ausführt, was sie ihrerseits vergeblich erstreben würden. Der Sinn des Ausspruchs Jesu ist also: „Ich bin gekommen, anstatt derer, welche eine Werthgabe als Schutzmittel gegen das Sterben für sich oder für Andere an Gott zu leisten vergeblich erstreben würden, dasselbe durch die Hingebung meines Lebens im Tode an Gott zu verwirklichen, aber eben nur anstatt derer, welche durch Glauben und selbstverleugnende Nachfolge meiner Person die Bedingung erfüllen, unter der allein meine Leistung den erwarteten Schutz für sie vermitteln kann."

Darin also stimmt dieser Ausspruch mit der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes überein, daß die Stellvertretung einer Menge durch einen Einzelnen in Hinsicht seines Leidens angedeutet ist. Indessen weichen die beiden Gedanken zunächst darin von einander ab, daß der jesaianische Knecht Gottes sein Leiden als Verhängniß über sich erfährt, und nur sich nicht dagegen auflehnt, Jesus aber in sein Sterben im Voraus einwilligt, so

daß es für ihn nicht als aufgenöthigtes Verhängniß zur Erfahrung kommt. Daraus folgt weiter der Unterschied, daß der jesaianische Knecht Gottes den heilsamen Erfolg seines Leidens für sein Volk nicht im Voraus gewußt hat, daß hingegen Jesus in der Absicht auf einen Vortheil seiner Gemeinde seinen Todesweg betritt. Denn während der leidende Knecht Gottes zunächst seinem bundbrüchigen und gleichgiltigen Volke gegenübersteht, welches ihn selbst als einen specifischen Sünder beurtheilt, und erst nachträglich zu der umgekehrten Ansicht übergeht, so vergegenwärtigt sich Jesus von vorn herein die Beziehung seines Todesleidens auf seine an ihn glaubende Gemeinde als eine schon vorhandene Gemeinschaft. Hierin giebt sich die Consequenz der gesammten geschichtlichen Stellung Jesu kund, nämlich daß er die Ausübung seiner Gottesherrschaft oder die Durchführung des Gottesreiches auf die Bildung einer neuen religiösen Gemeinde begründet, welche innerhalb der religiösen Volksgemeinschaft Israels durch die Anerkennung seiner Messianität und durch die Gewißheit der von ihm verbürgten Sündenvergebung abgegrenzt ist (Mt. 17, 24—27). Deshalb gilt für Jesus nicht mehr, wie in der Schilderung des leidenden Knechtes Gottes, die politische Machterhebung des umgestimmten Volkes als die Probe der Heilswirkung seines Leidens, sondern die Befreiung der Glieder seiner Gemeinde vom Tode, sofern derselbe bisher als die endgiltige Vernichtung des Lebens angesehen wurde, und darum auch die Zweckmäßigkeit der einzelnen Menschen für Gott aufzuheben schien.

Denn die Zuversicht der Propheten auf die Unverrückbarkeit der Bundesgnade Gottes hat sich freilich zu solchen Aussichten erhoben, daß das Bundesvolk kein Ende finden werde. Sofern nun jeder Abfall gleich Todeszustand galt, so schildern sie die Wiederherstellung des Volkes als des Trägers des Bundes gelegentlich in dem Bilde einer Auferweckung von Todten (Hos. 6, 1. 2; Ezech. 37, 1—14; Jes. 26, 19), und sofern diese Herstellung als die endgiltige Aufrichtung des Bundes gedacht wird, erheben sie sich zu den kühnsten Ausrufen über die Aufhebung des Todes überhaupt (Hos. 13, 14; Jes. 25, 8). Allein für das Schicksal des Einzelnen ergab sich daraus keine Folgerung. Der Tod, wie er weder Frevler noch Gerechte verschont, gilt im Alten Testament eben als die Vernichtung des Lebens (Ps. 49, 11; 39, 4); die schattenhafte Existenz der Menschen im Scheol bedeutet kein

Leben nach dem Tode: sondern diese Vorstellung verbindet mit der unauslöschlichen Erinnerung an die individuellen Unterschiede der gestorbenen Menschen erst recht den Ausdruck ihrer Zwecklosigkeit im Tode, auch gerade in Beziehung auf Gott (Ps. 88, 6. 11—13; 6, 6; 30, 10; 115, 17; Jes. 38, 11. 18). Diese Auffassung wird nicht überschritten, indem der Unterschied betont wird, daß die Frevler von plötzlichem Todesverhängniß aus ihren Genüssen gerissen und ihr Gedächtniß unter den Menschen vertilgt wird (Ps. 34, 17; 37, 38; 49, 13. 18; 109, 15), hingegen die Gerechten wiederholt aus Todesgefahr errettet und durch ihre Gewißheit, unter Gottes Schutze zu stehen, von Todesfurcht befreit werden (Prov. 14, 32; Ps. 16, 10. 11; 17, 6—15; 49, 6. 16; 73, 28). Denn die Deutung dieser Lieder auf den Gedanken eines seligen Lebens nach dem Tode ist nicht haltbar [1]).

Die alttestamentliche Auffassung des Todes für den Einzelnen ist nun überschritten in der Ueberzeugung der christlichen Gemeinde, daß wir im Tode wie im Leben die Zweckbeziehung auf Jesus unsern Herrn festhalten (Röm. 14, 8. 9). Diese aber stützt sich auf den von Jesus ausgedrückten Gedanken, daß er selbst im Tode nicht zwecklos werde, sondern vielmehr seinen Zweck verwirkliche und sein Werk vollende. Als diesen Zweck faßt er Mc. 10, 45 eben die Befreiung der Seinigen vom Tode als endgiltiger Vernichtung auf. Es kann nämlich damit nicht gemeint sein, daß dieselben von dem Tode als dem Schicksal aller geschaffenen Wesen ausgenommen werden sollen; denn die Unterwerfung unter dieses Geschick fordert Jesus im bestimmten Falle gerade als die Probe der Anhänglichkeit an ihn (8, 35). Also ist die Meinung die, daß indem auch die Genossen der Gemeinde Jesu dem Tode verfallen, sein freiwilliges von dem bestimmten Zweck geleitetes und zugleich unverschuldetes Sterben ihnen zum Schutze dagegen dient, daß sie im Tode die volle Vernichtung und Zwecklosigkeit erfahren; vielmehr soll ihnen jene Leistung Jesu dazu dienen, daß sie aus dem bisher geltenden göttlichen Verhängniß der endgiltigen Lebensvernichtung erlöst werden, daß sie also eine andere Beurtheilung des Todes gewinnen, als unter dem Alten Testament möglich war, und daß sie den Tod nicht mehr fürchten. Direct und ausgesprochener Maßen berührt sich nun dieser Inhalt der

---

1) Vgl. Herm. Schultz, Alttestamentliche Theologie 2. Aufl. S. 654 ff.

Rede Jesu nicht mit seiner Behauptung, daß er die Vollmacht der Sündenvergebung für seine Gemeinde ausübt; er bezieht sich nicht auf die Frage nach den Mitteln der Versöhnung der Menschen mit Gott, sondern auf die Frage der Erlösung von dem schwersten Uebel des menschlichen Lebens. Das Resultat dieser Untersuchung dient also auch nicht zur directen Ergänzung der Gedankenreihe Jesu, von welcher aus zu der Erklärung von Mc. 10, 45 fortgeschritten wurde. Hingegen findet dieses Verhältniß statt zwischen der Deutung, welche Jesus in der Abendmahlsrede seinem Sterben verleiht, und demjenigen, was über seine Erklärungen der Sündenvergebung festgestellt ist. Nun nimmt die Abendmahlsrede das Sterben Jesu unter den Begriff des Opfers, speciell des Bundesopfers und eröffnet eine Betrachtung, welche von fast sämmtlichen Schriftstellern des Neuen Testaments fortgesetzt wird. Es empfiehlt sich also, die Abendmahlsrede Jesu im Zusammenhang mit den verwandten Aeußerungen der Apostel zu erklären, um so mehr, als diese Aufgabe nicht gelöst werden kann, ehe nicht die verschiedenen Beziehungen in dem biblischen Gedanken von Gott richtig bestimmt sind, welche für die Gesammtanschauung der christlichen Religion maßgebend werden.

Zweites Capitel.

Die Beziehungen der biblischen Gottesidee auf Versöhnung und Sündenvergebung.

12. So gewiß die Eigenthümlichkeit jeder Religion durch den leitenden Gedanken von Gott ausgedrückt ist, wird der Sinn, in welchem die christliche Religion auf die Versöhnung zwischen Menschen und Gott bezogen oder gegründet ist, nur aus dem vorausgesetzten Gedanken von Gott verständlich sein. Aber eben in dieser Hinsicht setzen die Urkunden des Neuen Testaments das Meiste voraus, indem ihre sparsamen Anspielungen keiner Erwartung weniger entsprechen, als der einer vollständigen und deutlichen Belehrung über Gottes Wesen und Wirkungsweise. Es wird im Allgemeinen nicht bezweifelt, daß die Vorstellungen von Gottes Wirkungsweisen oder Eigenschaften, welche die Männer des Neuen Testaments mehr andeuten als beschreiben, in der Religion des Alten Testaments wurzeln. Demgemäß steht die Aufgabe fest, so selten die ernsten Versuche ihrer Lösung sind, daß man die Beziehungen der Gottesidee im Neuen Testament gemäß den gleichnamigen Vorstellungsreihen im Alten Testament verstehen soll. Dieses Unternehmen wird freilich durch die Erwägung erschwert, daß da die Religion des Alten Testaments eine unvollkommene Offenbarung darstellt, ihre Gottesidee als beschränkt, und die Anwendung derselben als Maßstab für den Inhalt der Gottesidee im Neuen Testament ebenso widersinnig erscheint, als wenn man irgend etwas in seiner Art Vollkommenes nach dem in derselben Art Unvollkommenen beurtheilt. Um nach dieser Rücksicht die Beziehungen der Gottesidee im A. T. unterscheiden zu lernen, ist es angemessen, eine kurze Erörterung über die Heiligkeit

Gottes[1]) anzustellen, welche, wie es scheint, die alte Religion beherrscht, während dieser Titel im N. T. außer einigen zufälligen Anspielungen nicht mehr zur Anwendung kommt. Die Heiligkeit Gottes bezeichnet nicht eine einzelne Eigenschaft neben den anderen, der Güte, der Gerechtigkeit, der Langmuth u. A., sondern den ganzen Umfang einer Vorstellung von Gott, welche sich durch alle Stufen der alten Religion verfolgen läßt. Und zwar scheint sie alle Beziehungen des Begriffs zu umfassen, welche in der Offenbarung Gottes an Israel erkennbar sind. Denn die Heiligkeit Gottes alternirt in den Urkunden mit seinem Namen Jahwe. Die Untersuchung des Inhalts der Heiligkeit Gottes wird also darauf zu richten sein, ob sich dieser Titel mit dem Begriff von Jahwe unbedingt deckt. In der Deutung jenes Titels ergeben sich nun verschiedene Eigenschaften aus dem Zusammenhang, in welchem er je und je ausgesprochen wird. Zuerst ist in ihm die Macht und Größe des Gottes ausgedrückt, den die Israeliten kennen. Bei Ezechiel stellt sich dieses so dar, daß die Heiden Gottes heiligen Namen entweihen, indem sie an seiner Macht, sein Volk zu schützen, zweifeln, und daß umgekehrt Gott wegen seines heiligen Namens sein Volk aus der Zerstreuung zurückführt (36, 20—24; 28, 25; 20, 41). Ebenso ist die in Gerichtsübung sich bewährende Macht der Inhalt des Titels (Num. 20, 13; Jes. 5, 16). Gott wird eben als der Heilige erkannt, indem er in solchen Machterweisungen sich heiligt, d. h. sich als heilig zu erkennen giebt. Deshalb haben auch die Menschen die Aufgabe ihn zu heiligen, d. h. seine Größe und Erhabenheit anzuerkennen (Ps. 99, 2. 3; 77, 14. 15). So ist es gleichbedeutend, Gott zu heiligen und ihn zu fürchten (Jes. 8, 13; 29, 23; Ps. 111, 9; 99, 3). Oder Gott wird geheiligt, indem er durch Gottesdienst und Gesetzerfüllung als der Herrscher geehrt wird (Lev. 10, 3; 22, 31. 32). Nun ist der Umfang der Macht, welche Jahwe zukommt, dadurch bezeichnet, daß er im Himmel über der Erde wohnt. Indem dieser Umstand in den Titel der Heiligkeit eingeschlossen wird (Jes. 57, 15; Hab. 1, 12), drückt derselbe zugleich aus, daß Gott unnahbar für die Menschen (1 Sam. 6, 20), unantastbar (Jes. 8, 14), aber

---

1) Ich folge im Ganzen der Abhandlung von Graf Baudissin über den Gegenstand in dessen Studien zur semitischen Religionsgeschichte, Heft 2. (1878) S. 1—142, besonders von S. 78 an.

auch unvergleichbar und einzig ist (Exod. 15, 11; 1 Sam. 2, 2) wenn es darauf ankommt, Hilfe und Schutz zu erwarten. Zweitens ist in der Heiligkeit Gottes das Befremden gegen Unreinheit eingeschlossen. Die letztere wird gemäß dem für den Cultus maßgebenden Gesichtspunkt zugleich in Götzendienst und in der Berührung von Leichen aufgewiesen, und damit ist der Umstand bezeichnet, daß die Vorstellungen von sittlicher Schuld und von physischer Befleckung nicht aus einander gesetzt sind. Denn auch am Götzendienst ist die letztere Wirkung von hervorragender Bedeutung (Ezech. 43, 7—9; Num. 19, 20; Lev. 20, 3). Entsprechend ist es, daß im Leviticus die Heiligkeit Gottes als das Motiv dafür aufgezeigt wird, daß die Israeliten auch heilig sein sollen. Denn dazu gehört, daß sie sich nicht durch ekelhafte Speise verunreinigen (11, 43. 44; 20, 25. 26). Auch 19, 2 ff. ist der cultische und der sittliche Gesichtspunkt nicht aus einander gesetzt, indem Vorschriften aufgezählt werden, in deren Erfüllung man in Analogie zu der Heiligkeit Gottes tritt. Der leitende Gedanke ist der, daß die Israeliten, um der Heiligkeit Gottes zu entsprechen, anders leben sollen als die Heiden. Der Titel bedeutet also in diesem Zusammenhang die Aversion gegen das Unsaubere und Gemeine. Dasselbe ergiebt sich aus den Vorschriften, welche 21, 6—8 für die levitischen Priester aufgestellt werden. Dazu kommt aber drittens ein Merkmal der Heiligkeit Gottes, welches sich an seine Unnahbarkeit knüpft, nämlich die leidenschaftliche Wahrung der Zurückgezogenheit Gottes, auch indem er auf symbolische Weise dem erwählten Volke gegenwärtig ist. Das ist in den zwei Geschichten (1 Sam. 6, 19. 20; 2 Sam. 6, 6. 7) ausgedrückt, daß Menschen, welche die Lade des Zeugnisses unwillkürlich gesehen oder berührt haben, plötzlichen Tod durch Gott erfahren mußten.

Mit diesen beiden Proben der Heiligkeit Gottes stehen aber einige prophetische und dichterische Aussprüche in vollem Contrast. Zunächst Hosea 11, 9: „Ich will die Glut meines Zorns nicht ausführen, mich nicht wenden Ephraim zu verderben; denn Gott bin ich, nicht ein Mensch, der Heilige in deiner Mitte; ich will nicht mit Grimm verfahren.“ Der Prophet spricht damit aus, daß die Erhabenheit des Heiligen die einem Menschen zuzutrauende heftige Abwehr von Verletzungen der Treue und Rücksicht auf ihn von sich ausschließt. Seine Erhabenheit duldet nicht die leidenschaftliche

Erregung gegen den Abfall des Volkes in Profanität, sondern läßt Langmuth und Nachsicht gegen die Schuldigen erwarten. Direct ist diese Combination Jesaia 5, 16 ausgesprochen: „Hoch wird sein Jahwe Zebaoth im Gericht, und der heilige Gott wird sich heilig erweisen in Gerechtigkeit.“ Nämlich die Gerechtigkeit Gottes geht nicht auf in dem Gericht als dem Machterweis zur Vernichtung der Hochmüthigen, sondern bezeichnet vielmehr die Verwirklichung des Heiles in dem Volke Gottes, für welche die Gerichtsübung als Mittel dient. Unter diesen Voraussetzungen wird vom Psalmisten das Merkmal der Unnahbarkeit aus der Vorstellung von dem heiligen Gott gerade ausgeschieden, indem die sittliche Vollkommenheit, auf welche es die Gerechtigkeit Gottes absieht, direct dazu berechtigen soll, in der Nähe des heiligen Gottes zu wohnen. So heißt es Ps. 15, 1. 2 (vgl. 24, 3. 4; 5, 8): „Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Wer in Lauterkeit wandelt und Recht thut und Wahrheit redet in seinem Herzen.“ Diese Combination hat einen vollern Sinn, als welchen Baudissin (S. 92) annimmt, nämlich daß Gott als der Heilige gegen die Sünde reagirt, sie ebenso von sich fern hält, wie die physische Befleckung durch Berührung von Leichen und Genuß ekelhafter Speise. Vielmehr ist der Gedanke des Dichters der, daß die sittliche Lebensführung, auf welche die Offenbarung der Gerechtigkeit und Gnade Gottes abzielt, gerade durch seine Heiligkeit gewährleistet wird.

Es sind also zwei Schichten der Vorstellung von der Heiligkeit Gottes im A. T. zu constatiren, welche freilich sehr ungleichen Umfang haben. Die ursprüngliche Auffassung der Sache nämlich, welche in nächster Beziehung zu den Cultusordnungen steht, aber mit den wenigen Ausnahmen auch für die Propheten giltig bleibt, schließt die an den Namen Jahwe geknüpften Motive der Offenbarung an Israel nicht ein. Die Heiligkeit Gottes ist nicht als die Bürgschaft des Bundes mit dem erwählten Volke zu verstehen. Das ist auch nicht in dem Prädicate des Heiligen Israels oder in Israel ausgedrückt. Dasselbe constatirt nur die Thatsache, daß dieses Volk dem Gott angehört und ihn anerkennt, welcher als der erhabene, mächtige, unnahbare eigentlich allen Menschen gleich fern steht. Die Formel also bezeichnet nur die Paradoxie der Thatsache, daß der Gott, welcher es ist, in die besondere Verbindung mit dem einzelnen Volke eingegangen ist. Warum er

diese Verbindung gestiftet hat und wodurch er sie erhält, nämlich seine Gnade und Erbarmen, seine Nachsicht und Geduld, ist in der Heiligkeit Gottes nicht ausgedrückt. Vielmehr legt der Inhalt dieses Begriffes der feststehenden Offenbarung eigenthümliche Schranken auf. So wie die Cultusordnung, speciell die Einrichtung der Opfer der unter den Israeliten waltenden Offenbarung des heiligen Gottes entspricht, ragt der Vorbehalt der Unnahbarkeit desselben als Schranke der Offenbarung in das Leben des Volkes hinein. Und die Aversion des heiligen Gottes gegen physische Befleckung seiner Verehrer beeinträchtigt den Eindruck der Geistigkeit, welche in dem Namen Jahwe sich an die Vorstellung seiner Lebendigkeit und seiner lebenschaffenden Macht nothwendig knüpft. Wenn also dieser Name und die Heiligkeit Gottes in der Vorstellungsweise des A. T. mit einander alterniren, so decken sich beide nicht, und gehen nicht in einander auf. Nur in den angeführten Fällen haben Propheten und Dichter die Vorstellung von Gottes Heiligkeit dadurch umgestaltet, daß sie die Motive der Offenbarung Gottes darin aufgenommen und als die Correlate jenes Begriffs bezeichnet haben. Der Abstand dieser seltenen Fälle von der großen Masse der anderen Bezeugungen der Heiligkeit Gottes weist also darauf hin, daß das tiefer gehende Verständniß seiner Offenbarung an Israel auf der andern Reihe seiner Prädicate fußt, welche die Motive seiner Offenbarung und die Erhaltung derselben bei der immer wiederkehrenden Untreue des Bundesvolkes bezeichnen.

Diese Schicht der Vorstellung von Gott ist auf das ursprüngliche Prädicat der Heiligkeit aufgetragen, so daß unter Umständen dasselbe in den Hintergrund gedrängt wird. In dem Dekalog schlägt die Heiligkeit in der Bezeichnung des eifrigen Gottes durch, welcher den Götzendienst verbietet und ihn an den Kindern der Götzendiener bis in das dritte und vierte Glied heimsucht; allein diese Vorstellung wird dadurch compensirt, daß Gott seine Barmherzigkeit an der Nachkommenschaft der Gehorsamen bis ins tausendste Glied zu üben verheißt (Exod. 20, 2—6). Diese Combination aber wird überboten, indem (Exod. 34, 6. 7) die Gnade und Treue und die Bemeisterung der Zornerregung so wie die Verheißung der Gnade für die Nachkommenschaft der Gehorsamen vorangestellt, die Wirkung des Eifers auf die Ungehorsamen und ihre Kinder nur am Schlusse der göttlichen Rede hinzugefügt

wird. Dieselbe Ordnung der Attribute Gottes begegnet uns Num. 14, 17—20. Denn die Barmherzigkeit ist gerade die Eigenschaft Gottes, welche ihn von Menschen unterscheidet (2 Sam. 24, 14 wie Hosea 11, 9). Und wenn die Untreue des Volks von der Heiligkeit Gottes nur Vernichtung zu erwarten hat, so stellt der Prophet Joel (2, 3. 13) doch gemäß dem Erbarmen und der Langmuth Gottes, und seiner gegen die Heiden zu bewährenden Ehre in Aussicht, daß Gott die Bekehrung des Volkes zu seiner Schonung genehm halten wird. Während gegenüber der Heiligkeit Gottes die Schwäche der Menschen ein Argument ihrer unsichern Stellung ist, so wird aus der Barmherzigkeit und der Langmuth Gottes geschlossen, daß er die Menschen in ihrer Schwäche gerade aufrecht erhält (Ps. 103, 8—18). Aus der Heiligkeit des Gottes, der sich an Israel offenbart hat, wird gefolgert, daß es heilig werde, wie Gott heilig ist. Allein daß diese Forderung an die Israeliten überhaupt gestellt werden konnte, hängt von der Erwählung derselben ab. Indem diese Grundbedingung für die Stellung des heiligen Gottes zu dem Volk nicht aus seiner Heiligkeit selbst erklärt wird, sondern aus seiner Barmherzigkeit und gar aus seiner freien Liebe zu Israel (Hos. 14, 5; Deut. 7, 8. 13; 33, 3; Jer. 31, 3), so empfängt dieses Volk das Prädicat des erstgeborenen, bevorzugten Sohnes Gottes (Exod. 4, 22; Hos. 11 1; Deut. 14, 1; Jes. 1, 2; 30, 1). Dem entspricht es, daß Gott der Vater des Volkes ist, was zu seiner Heiligkeit im ursprünglichen Sinne einen eigenthümlichen Contrast bildet (Deut. 32, 6. 18; Jer. 3, 4. 19; Jes. 63, 16; 64, 7; Joh. 8, 41). Die Leitung des Volkes durch Gott wird deshalb mit der Sorgfalt verglichen, mit welcher ein Mann seinen Sohn hegt und erzieht (Deut. 1, 31; 8, 5); ja die Mutterliebe, welche als die höchste Probe menschlicher Aufopferung gilt, wird durch die Treue Gottes gegen Israel übertroffen werden (Jes. 49, 15). Denn so oft Gott Ephraim schilt, muß er seiner doch wieder gedenken; darum entbrennt sein Herz für ihn, um sich seiner zu erbarmen (Jer. 31, 20; vgl. Jes. 63, 15). Ohne eigenthümliche Schranken ist freilich dieses Verhältniß von Vater und Sohn auf das zwischen Jahwe und dem Bundesvolke nicht angewendet. Wie überhaupt die Stellung der Kinder zum Hausvater auch im mosaischen Gesetze nach antiker Weise vorherrschend rechtlich bestimmt ist, und andererseits die Stellung der Haussklaven nicht weit hinter der der Kinder

zurückbleibt, so fließt die Bestimmung der Israeliten zu Söhnen und wieder zu Knechten Gottes in einander, und jene hebt sich von dieser nicht specifisch ab. Indem ferner die Gottessohnschaft des ganzen Volkes in der gleichen Würde seines Königs culminirt (2 Sam. 7, 14; Ps. 89, 28; 2, 7), kommt hauptsächlich der Umstand in Betracht, daß Gott den David und seine Nachkommen mit Menschenruthen, nämlich mit Maß und mit dem Vorbehalt der Verzeihung züchtigen werde; d. h. dieses Verhältniß zwischen dem Könige und Gott kommt nicht so zu Stande, wie es sein soll.

Die zwei Reihen der alttestamentlichen Vorstellung von Gott stehen nicht in einem einfachen Verhältniß zu einander. Es ist wohl nicht zweifelhaft, daß die Idee der Heiligkeit Gottes die ältere Vorstellungsweise ist, und das Attribut der Barmherzigkeit die jüngere. Aber jene hat sich in ihrer eigenthümlichen Sprödigkeit durch die ganze erkennbare Geschichte der Religion behauptet. Nur in den sporadischen Aussprüchen einiger Propheten und Dichter erscheint eine Convergenz beider Reihen, und die Umbildung der ältern Vorstellung durch die Aufnahme der jüngeren Attribute. Auch bei den am höchsten stehenden Propheten, welche die göttliche Gnade und Treue am ausführlichsten vertreten, ist die relative Verschlossenheit Gottes in dem Titel der Heiligkeit vorbehalten und bildet den Hintergrund. Allein deshalb verhalten sich die beiden Gedankenreihen doch nicht wie zwei Schichten zu einander, die von einander abgelöst werden könnten als das allgemein semitische und das speciell hebräische Element der alttestamentlichen Religion. Denn die Aversion gegen Befleckung, welche den Gegensatz gegen die semitischen Religionen einschließt, ist ein wesentlicher Charakterzug an der hebräischen Auffassung der göttlichen Heiligkeit. Und daß der Heilige gerade in Israel direct offenbar ist, und der Bund zwischen ihm und dem erwählten Volke überhaupt besteht, ist durch die Geltung seines Erbarmens und seiner Langmuth bedingt. Hierin erscheint die Bedingtheit des Titels der Heiligkeit Gottes durch die andere Gedankenreihe, und zugleich die Einschränkung gewisser ursprünglicher Merkmale. Denn die Vorstellung vom Zorn Gottes, welche unter dem Titel der Heiligkeit wie eine natürliche Leidenschaft erscheint, wird durch das officielle Attribut der Langmuth, der Beherrschung des Zornes überhaupt zurückgedrängt. Demnach ist die Schranke dieser Religion, und das Gepräge des Unvollendeten an der entsprechenden

Offenbarung nicht sowohl an ihrer Beschränkung auf das besondere Volk zu constatiren. Dieser Umstand wird dadurch aufgewogen, daß die Uebertragung der Verehrung Jahwe's auf die anderen Völker und eine entsprechende Fortbildung derselben in verschiedener Weise ist in Aussicht genommen worden. Vielmehr haftet der Eindruck des Particularismus dieser Religion an der Sprödigkeit und relativen Verschlossenheit Gottes, welche in dem Titel der Heiligkeit fortwirkt, und in den entsprechenden Cultusordnungen, aber auch sonst die Vorstellung von der Sünde auf der Linie der Nichtunterscheidung von der unwillkürlichen oder geradezu unvermeidlichen körperlichen Befleckung festhält.

13. Die Gottesidee im N. T. ist direct abhängig von dem Verhältniß zu Gott, in welches sich Christus gestellt weiß. Als der Sohn Gottes oder der Gesalbte knüpft er an die Analogie des israelitischen Königs an, welcher als Repräsentant des erwählten Volkes Sohn Gottes ist. Allein dieses Prädicat wird durch Jesus nicht nur mit anderem Inhalt ausgefüllt, sondern auch in einer für ihn eigenthümlichen Weise an Gott gebunden. Als der, welcher Gott offenbart, erkennt er allein Gott als seinen Vater, um diese Erkenntniß den Anderen mitzutheilen; aber diesem Verhältniß ist das umgekehrte übergeordnet, daß der Vater allein den Sohn erkennt (Mt. 11, 27). Dieser Satz weist auf das Geheimniß der Person Christi hin, welches seiner Offenbarungsstellung zu Grunde liegt, und für diejenigen, die die letztere anerkennen, Bestand behält. Es ist vergeblich, dieses Geheimniß durch irgend welche Formeln aufzuhellen oder zu erklären. Alles was man jemals in diesem Sinne dafür eingesetzt hat, ist undeutlicher als der Gedanke, daß Christus von Gott als seinem Vater im Voraus erkannt ist, ehe er selbst Gott als Vater erkannt hat. Denn diese gegenseitige Erkenntniß ist nothwendig gemeint als die Erkenntniß der gegenseitigen Zusammengehörigkeit des Vaters und des Sohnes, und diesem Satze äquivalent ist die Vorausbestimmung dieser Solidarität durch die Liebe des Vaters gegen den Sohn, in welcher dieser seine Eigenthümlichkeit begründet weiß, wie er den Bestand seiner Jüngergemeinde auf seine Liebesübung gegen dieselbe zurückführt (Joh. 15, 9; 17, 23. 24). Diese Sätze weisen auf die Bedeutung der Vision bei der Taufe Jesu zurück; in ihr ist die Gleichgeltung von Sohn und Geliebtsein, und die

vorausgehende Willensbestimmung Gottes als des Vaters als der Grund der Gottessohnschaft zusammengefaßt (Mc. 1, 13).

Der Name Gottes als Vater, welchen Jesus auch für die Gemeinde seiner Jünger giltig macht, indem er dieselben wegen ihrer Verbindung mit ihm selbst als Söhne Gottes anerkennt (Mt. 6, 9; 17, 26), hat auch in dieser allgemeinen Anwendung keinen andern Inhalt als den schöpferischen Liebeswillen, welcher die Gemeinde der vollendeten Offenbarung aufrichtet und zu ihrem Ziele, dem Reiche Gottes hinleitet. Diesen Zusammenhang zwischen Gott als Vater, Christus und der Gemeinde zeigen die Apostel in Uebereinstimmung mit dem Herrn selbst auf. Indem die Liebe Christi zu den Menschen, welche von keiner menschlichen Erkenntniß erreicht wird (Eph. 3, 19), als das Motiv seiner Lebensaufopferung zum Heile der Gemeinde feststeht (Gal. 2, 20), so offenbart sich eben hierin die Liebe Gottes als der unverrückbare Grund und die sichere Bürgschaft des christlichen Gesammtzustandes (Röm. 8, 39); darin haben wir die Liebe, welche für die Vorstellung von Gott selbst eingesetzt wird (1 Joh. 4, 8. 16), erkannt, daß Jener sein Leben für uns hingegeben hat (3, 16). Demgemäß ist Gottes Liebe zur Menschenwelt der Grund davon, daß er seinen geliebten Sohn (Kol. 1, 13; Eph. 1, 6) zur Lebensspendung an die Gläubigen (Joh. 3, 16), insbesondere dazu gesendet hat, daß er als Opfer für die Sünden in Geduld leide und sterbe (Röm. 5, 8; 1 Joh. 4, 9. 10). Wie nun diese Leistung Christi für uns Gottes Liebe verbürgt und thatsächlich bewährt, so finden auch alle Güter, deren man in der Gemeinde Christi als Besitz wie als Aufgaben sich bewußt wird, eben daran ihren Grund, nämlich unser neues der Auferweckung Christi analoges Leben (Eph. 2, 4), unsere Gotteskindschaft (1 Joh. 3, 1), unsere Erziehung durch Leiden (Hebr. 12, 6), unsere des Zieles gewisse Hoffnung (Röm. 5, 5[1]); 2 Theß. 2, 16), die feste Begründung

1) Daß in dieser Stelle die Liebe zu Gott gedacht sei, ist zwar die römisch-katholische Annahme und die von Hofmann, dieselbe aber ist widersinnig. Denn nicht nur hüten sich die Schriftsteller des Neuen Testaments, wie gezeigt werden wird, von unserer Liebe zu Gott als einer Thatsache zu reden, sondern es ist auch in dem Zusammenhang nur möglich an die Liebe Gottes zu uns zu denken. Diese allein kann als der Grund derjenigen Hoffnung gedacht werden, welche nicht (durch Verfehlung des Zieles) beschämt. Das

unserer Gesinnung (2 Thess. 3, 5[1])), unser gemeinsamer Friede (2 Kor. 13, 11), endlich unsere vorweltliche Erwählung zu der Gemeinschaft der rechten Gottesverehrung unter Christus (Eph. 1, 3—5). Daneben wirken die im Alten Testament vorherrschenden Begriffe in der Deutung der neuen Offenbarung fort, *χάρις*, *ἔλεος*, *οἰκτιρμοί* (Jak. 5, 11; Röm. 12, 1; 2 Kor. 1, 3). Jesus als das Organ der göttlichen Offenbarung ist der Träger der göttlichen Gnade (Röm. 5, 15; 1 Kor. 16, 23; 2 Kor. 8, 9; Gal. 1, 6; Act. 15, 11; Joh. 1, 14); auf die Gnade oder das Erbarmen Gottes begründet sich das Erlösungswerk im Allgemeinen (Röm. 3, 24; 5, 15. 21; 9, 23; 11, 32; Eph. 2, 4; Tit. 2, 11; 3, 5; Hebr. 2, 9; 13, 9; 1 Petr. 1, 10; 2, 10), und der religiöse Zustand, dessen sich der Einzelne bewußt wird (1 Kor. 15, 10; 2 Kor. 1, 12). Die Herkunft des Begriffs *χάρις*, und ihre ursprüngliche Stellung im Zusammenhange des Begriffs der Heiligkeit

---

Prädicat *ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* erklärt sich aus der Prolepsis des Prädicates, welches für den nachher erwähnten Geist Gottes solenn ist (Joel 3, 1; Act. 2, 17; 10, 45; Tit. 3, 6). Indem der Geist Gottes, welcher in uns die Vaterschaft Gottes bezeugt (Röm. 8, 15), der Gemeinde gegeben, oder in den Herzen der Gläubigen ausgeschüttet ist, ist die väterliche Liebe Gottes zu uns in unserer Ueberzeugung festgestellt und die Gewißheit dieses Grundes verbürgt es, daß unsere Hoffnung ihr Ziel erreicht.

1) Die Erklärung dieses Verses ist streitig. Hofmann will die beiden Genitive *τοῦ θεοῦ* und *τοῦ χριστοῦ* objectiv verstehen, weil *κατευθύνειν τὰς καρδίας εἰς*, dem hebräischen הֵכִין לֵב לְ־ entsprechend, auf ein Verhalten rechne, zu welchem man kommen soll. Er vergleicht 2 Chron. 12, 14: הֵכִין לִבּוֹ לִדְרוֹשׁ אֶת־יהוה. Allein näher steht dem Satze des Paulus die Formel הֵכִין לֵב אֶל־יהוה (1 Sam. 7, 3; 1 Chron. 29, 18; 2 Chron. 20, 33; vgl. Ps. 78, 37). Hierin hat nun die Richtung des Herzens auf Gott den Sinn, daß man auf Gott als den Urheber des Heils sich stützt, um danach zu handeln; und darauf kommt doch auch die andere Formel hinaus. Demgemäß kann auch Paulus nur an die Liebe Gottes zu uns, und an die Ausdauer, d. h. die Berufstreue Christi als die Richtpunkte der Herzen, d. h. die Stützen der Heilsgewißheit gedacht haben. Denn wenn *τοῦ θεοῦ* subjectiv gefaßt werden muß, so auch *τοῦ χριστοῦ*. Dagegen ist nicht zu vergleichen Apok. 1, 9; 3, 10. In ersterer Stelle ist zu lesen *ὑπομονῇ ἐν χρ.*, in der zweiten ist *μου* abhängig von *ὁ λόγος τῆς ὑπομονῆς* als Einem Begriff. Die Stellen des Alten Testaments, die Hofmann herbeizieht, um für *ὑπομονή* die Bedeutung als Hoffnung zu erweisen (Jer. 14, 8; 17, 13) passen nicht, weil dort das Wort keinen subjectiven Sinn hat, sondern den des Gegenstandes der Hoffnung.

Gottes giebt sich darin kund, daß theils eine Zusammenstellung mit δύναμις θεοῦ vorkommt (Apg. 4, 33; 6, 8; 11, 21. 23), theils sehr bestimmt hervorgehoben wird, wie die Gnade die Initiative Gottes ausdrückt, welche demselben nie entzogen werden kann (Röm. 3, 24; 4, 4; 5, 15; 11, 6. 33—36).

Indem die Männer des Neuen Testaments den Namen Gottes als Vaters Jesu Christi und als des unserigen auf die Qualität des für die Gemeinde schöpferischen Liebeswillens bestimmen, deuten sie nichts weniger an, als daß dieser ihr Begriff der Liebe eigentlich gemeinsam für Gott und Menschen sei, und deshalb besonderer Bedingungen, Stützen und Hebel bedürfe, um als Auszeichnung Gottes verstanden zu werden. Sofern die Liebe bei den Menschen zur Sprache kommt, stellen die Männer des N. T. dieselbe in die unbedingteste Abhängigkeit von der Offenbarung der Liebe Gottes. Die beiden vornehmsten Gebote des A. T., die volle Liebe gegen Gott und die Liebe zum Nächsten (Mc. 12, 29—31), haben ihr charakteristisches Gepräge als Gesetz des Reiches Gottes daran, daß Jesus in ihnen sein eigenes Innere aufschließt, und als die bis dahin nicht gekannte Norm der neuen Gemeinde ausspricht. Denn die Abstammung der Sätze aus der Thora hat nicht den Sinn, daß das Gesetz des Handelns der Gemeinde auf beiden Religionsstufen identisch sei, so gewiß Jesus Gesetz und Propheten erst zu vollenden verspricht (Mt. 5, 17). Und ungeachtet des Gebotes, Gott mit allen Kräften zu lieben, macht sowohl Christus selbst als auch die Apostel einen so discreten Gebrauch von der Gegenliebe gegen Gott, daß dadurch die Devotion des Mittelalters, welche im Pietismus erneuert ist, stark ins Unrecht gesetzt wird. Wenn man in der Gewöhnung an die Combination von Gottes Liebe zu uns und unserer Gegenliebe zu Gott und zu Christus, welche doch nur in der allegorischen Auslegung des Hohenliedes wurzelt, ohne weiteres voraussetzt, daß sie dem Verhältniß zwischen Gott und Christus nachgebildet sei, so ist dieses an den Urkunden nicht erprobt. Auch die johanneischen Reden Jesu begründen das Verhältniß zwischen Jesus und Gott nicht auf Liebe und Gegenliebe; vielmehr heißt es hier, daß Jesus die Liebe Gottes, auf welche er seine Eigenthümlichkeit zurückführt, dadurch für sich wirksam erhält, daß er die Gebote des Vaters erfüllt und seinen Beruf bis zur Aufopferung des Lebens durchführt (15, 10; 10, 17). Die einzige Aussage, welche die Liebe Jesu zum Vater direct her-

vorhebt (14, 31), ist von der sachlichen Erklärung begleitet, daß dieses Verhalten in der Ausführung des Berufes besteht, welchen Jesus von Gott empfangen hat. Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß die ganze Lebensführung Jesu die Gesinnung der Liebe zu Gott als die leitende und treibende Kraft seines Handelns und seiner Ertragung des Leidens erkennen läßt, daß wenn irgendwo in diesem Leben die Liebe zu Gott von ganzem Herzen und von ganzer Kraft sich kund giebt. Es gehört aber zu den Merkmalen der Authentie der Geschichtsdarstellung in den drei ersten Evangelien, daß Jesus hierüber nicht redet. Oder wenn er, wie bei Johannes, über die Liebe des Vaters als den erhaltenden Grund seines eigenthümlichen Daseins gesprochen hat, so ist es wiederum eine Spur treuer Erinnerung, daß als die Bedingung von Seiten Jesu die Erfüllung des Berufsauftrages bezeichnet wird, und die Liebe zu Gott nur mit Hinzufügung dieses Inhaltes. Denn wer wirklich Gott liebt, redet davon entweder überhaupt nicht oder in indirecter, verhüllender, zurückhaltender Weise. Dies wird auch durch die übrigen Schriften des Neuen Testaments bestätigt. Außer der objectiven Regel, daß wenn einer Gott liebt, er dadurch beweist, daß er von Gott erkannt ist (1 Kor. 8, 3), berührt Paulus das Vorhandensein solcher, die Gott lieben, nur in der Anspielung auf eine uns nicht näher bekannte Schrift, auf welche wahrscheinlich auch der Gebrauch der Formel durch Jakobus sich bezieht (1 Kor 2, 9; Jak. 1, 12; 2, 5). Deshalb vermuthe ich, daß dadurch auch Röm. 8, 28 die Wahl des Ausdruckes bedingt ist. Aus sich selbst also sind weder Paulus noch Jakobus dazu gekommen, die Gegenliebe gegen Gott als die Hauptfunction der Glieder der christlichen Gemeinde zu bezeichnen. Auch Johannes geht nicht über die schuldigen Grenzen des Zartgefühls hinaus, indem er nur die Aufforderung zur Gegenliebe als das christliche Gesetz ausspricht, mit der Begründung, weil Gott uns zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19); und dieses ist um so unverfänglicher, als er im Sinne Jesu hinzufügt, daß die Liebe zu Gott in der Liebe zum Bruder erscheint und in der Erfüllung der göttlichen Gebote besteht (V. 21; 5, 2). Sonst findet sich kein Wort im Neuen Testament, welches die Gegenliebe zu Gott als die menschliche Leistung in dem durch Christus vorgebildeten und vermittelten Verhältniß der Gotteskindschaft bezeichnete. Die Liebe gilt vielmehr als die Auszeichnung für Gott und Gottes Sohn in der Gründung und Leitung

der Gemeinde, indem den Gliedern derselben der Glaube oder das Vertrauen auf Gott und seinen Sohn zugemuthet wird. Hiemit ist die Norm der Ueberordnung und Unterordnung in der Wechselbeziehung zwischen Gott und seinem Offenbarer und der die Offenbarung annehmenden Gemeinde ausgedrückt, welche von unseren Reformatoren richtig verstanden ist. Man hat keine Ursache, sich hierüber durch die Prätension zu erheben, daß es eine werthvollere Bestimmung und Leistung sei, sich in der aufopfernden Gegenliebe dem Herrn gleichzustellen.

Die Offenbarung Christi zeigt darin ihre unüberschreitbare Vollkommenheit, daß sie Gott als die Liebe und seinen eigentlichen Zweck, sowie den Zweck der Welt als das Reich Gottes in der neuen Religionsgemeinde erkennen lehrt. Hiedurch ist uns als den Gliedern derselben verliehen, daß Gott uns im Ganzen offenbar ist, wie er ist, auch wenn die einzelnen Wege, auf denen er uns führt, und die Entscheidungen, die er über uns verhängt, unsere Erkenntnißfähigkeit überragen (Röm. 11, 33—36). Indem wir seinen Willen als die Liebe kennen, glauben wir, daß auch seine undurchsichtigen Fügungen für ihn und für uns zweckmäßig sind. Dadurch ist der Begriff der Heiligkeit, welcher die alttestamentliche Religion begleitet, welcher bei aller Erkenntniß der Gnade, Treue und Langmuth Gottes einen undurchsichtigen Hintergrund für alle diese Bestimmungen seines Wesens bildet, abgestoßen. Die Fälle, in welchen das Prädicat im N. T. ausgesprochen wird, sind sehr selten, und ihre Beziehung ist theilweise schwer zu errathen. Jedenfalls ist die Bedeutung dieses Prädicates Gottes für die Religion des N. T. nicht constitutiv. Die Wiederholung von Jes. 6, 3 in Apok. 4, 8 gehört nur zur Ausstattung des himmlischen Heiligthums, welches der Seher schildert. Indem 1 Petr. 1, 15. 16 die Aufgabe der Heiligung mit den Worten Lev. 11, 44; 19, 2 bezeichnet, also an den Maßstab der Heiligkeit Gottes geknüpft wird, so ergiebt sich aus dem Zusammenhange nicht, was Petrus bei der Heiligkeit des die Christen berufenden Gottes gedacht hat. Der Verfasser des Hebräerbriefes (12, 10) scheint der Heiligkeit Gottes den damit im A. T. alternirenden Begriff seiner Lebendigkeit untergeschoben zu haben. Denn indem als der Erfolg geduldig ertragener göttlicher Zucht τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἁγιότητος αὐτοῦ bezeichnet wird, so ist natürlich nicht auf eine Versetzung des Menschen in das Wesen Gottes, sondern nur auf eine

charakteristische Analogie mit demselben gerechnet. Diese aber richtet sich danach, daß derselbe Erfolg im vorangehenden Verse in ζήσομεν ausgedrückt ist; die geduldige Ertragung göttlicher Zucht erwirkt das Leben in der Analogie damit, daß der heilige Gott der Lebendige ist. Wenn endlich Jesus bei Joh. 17, 11 Gott mit πάτερ ἅγιε anredet, so will er offenbar nicht die verschlossene Erhabenheit Gottes als solche hervorheben, sondern er reflectirt auf die gegenseitige Angehörigkeit, welche zwischen dem heiligen Gott und ihm selbst als dem ἅγιος τοῦ θεοῦ (10, 36; 6, 27) besteht, in Analogie damit, daß der heilige Gott das israelitische Volk sich geheiligt hat, und sich dem Volke. Denn jene Anrede leitet den Gedanken ein, daß Gott die Gemeinde Christi erhalten soll, daß sie Eins werde und bleibe. Diese Bitte erhält nachher die Form, daß Gott die Gemeinde Christi durch die Wahrheit, nämlich durch sein Wort heiligen möge (V. 17); hiemit also wird die vorhergehende Anrede vollends motivirt und ihr angegebener Sinn bestätigt. Dieselbe Gedankenreihe aber wird Joh. 15, 9—12 aus der Voraussetzung der Liebe Gottes so entwickelt, daß Jesus diesen Grund seines Daseins festhält, indem er Gottes Gebote erfüllt, daß die Jünger sich auf dem Grunde der für sie wirksamen Liebe Christi halten, indem sie sein Gebot der gegenseitigen Liebe erfüllen; dadurch entsprechen sie der Angehörigkeit zu Gott, welche ihnen durch die Angehörigkeit Christi zu Gott vermittelt ist. Hier ist also mit direct christlichem Sprachgebrauch ausgeführt, was in der andern Stelle durch die alttestamentliche Formel bezeichnet war[1]).

14. Daß Gott aus Liebe zu den Menschen als Sündern die Erlösung durch Christus angeordnet hat, wird in der theologischen Ueberlieferung anerkannt. Zugleich aber vertritt dieselbe den Gedanken, daß die Art der Erlösung der Sünder durch Christus

1) Bei 1 Joh. 2, 20: ὑμεῖς τὸ χρῖσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντα, erwägen die Ausleger, ob ὁ ἅγιος Gott oder Christus bezeichne. Es ist noch keinem eingefallen, daß τὸ ἅγιον vorausgesetzt ist, und daß der Geist Gottes symbolisch als das Salböl aus dem (himmlischen) Heiligthum bezeichnet wird nach 1 Kön. 1, 39; 1 Sam. 16, 13; Exod. 25, 6; 37, 29; Hebr. 8, 2; 9, 12. Diese Erklärung besteht zu Recht, obgleich nachher V. 27 gesagt wird, daß die Christen diese Salbung von Christus her empfangen haben. Denn wenn dadurch der Sinn von V. 20 beeinflußt werden sollte, so müßte erklärt werden, warum Christus unter dem Titel ὁ ἅγιος eingeführt würde, dieses aber gelingt nicht.

von der Gerechtigkeit Gottes bestimmt sei, sofern dieselbe ihren Ausdruck an dem göttlichen Gesetze und ihr inneres Maß an der Nothwendigkeit der Vergeltung des menschlichen Handelns habe. Indem nun seit dem Eintritt der Sünde in die Menschheit nur auf Vergeltung durch Strafe gerechnet wird, deren Umfang sich nach der Schwere der Sünde als principieller Verneinung der göttlichen Ehre richtet, so wird bei der Erlösung von derselben durch Christus die Gerechtigkeit Gottes als die Strafgerechtigkeit in Anschlag gebracht und die exacte Befriedigung derselben durch das Leiden des Stellvertreters der Menschen behauptet. Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, welcher diese Gedankenreihe leitet, ist ganz juristisch ausgeprägt, indem die Absicht obwaltet, das Maß der Strafe des menschlichen Geschlechtes als äquivalent mit der nothwendigen Beurtheilung der menschlichen Gesammtsünde, und die stellvertretende Strafgenugthuung Christi als äquivalent mit der ewigen Verdammniß des menschlichen Geschlechtes zu erweisen. Wenn irgend eine Stelle des Neuen Testaments den Schein hat, diese Gedankenverbindung anzudeuten, so wird doch zu fragen sein, ob ein in der Gedankenwelt des Alten Testaments heimischer Mann wie der Apostel Paulus unter der Gerechtigkeit Gottes gerade die Vergeltung des widergesetzlichen Thuns der Menschen verstehen konnte und mußte[1]). Wenn diese Unterstellung etwas anderes als eine unbewiesene Annahme natürlicher Theologie sein soll, so müßte ferner in der mosaischen Gesetzgebung die Idee hervortreten, daß gerade die göttliche Gerechtigkeit der Grund der Vergeltung sei, und die ausgesprochene Ankündigung von Vergeltung müßte die Aequivalenz zwischen Strafe und Uebertretung als Regel des göttlichen Verfahrens hervorkehren. Das erstere aber ist nicht der Fall und vom zweiten das Gegentheil. Denn die Eigenschaften, unter denen sich Gott dem Mose offenbart (Exod. 34, 6. 7), sind die Barmherzigkeit und Langmuth, die Gnade und Treue; die Gerechtigkeit ist in dieser Selbstdarstellung Gottes nicht genannt. Sie darf aber auch nicht ergänzt werden als die Thätigkeit der Vergeltung. Denn gemäß dem Zusammenhang der Rede verheißt

---

1) In der folgenden Untersuchung über die göttliche Gerechtigkeit im Alten Testament stütze ich mich auf Diestel, die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im Alten Testament. Jahrb. für deutsche Theologie V. (1860) Heft 2. S. 173—204. Vgl. Kautzsch, Ueber die Derivate des Stammes צדק im alttestamentlichen Sprachgebrauch. Tübinger Programm 1881.

Gott den Beobachtern seines Gesetzes die Bewahrung der Gnade bis ins tausendste Glied, insbesondere Vergebung ihrer Uebertretungen. Wenn also hierin eine Vergeltung wahrzunehmen ist, so wird dieselbe aus der Gnade Gottes abgeleitet, und sie ist in einem Maße gedacht, welches wegen dieses Grundes die Aequivalenz ausschließt. Wenn ferner daneben Strafe für Gesetzübertretungen verheißen wird, ohne Erwähnung der Gerechtigkeit Gottes, so folgt die Nothwendigkeit der Ergänzung dieses Gedankens keineswegs aus der Sache selbst. Denn die Ahndung der Missethaten an den Nachkommen bis ins vierte Geschlecht ist keine äquivalente Vergeltung.

Die Derivate des Stammes צדק lassen, wie Kautzsch zeigt, überall als die gemeinsame Grundbestimmung des Begriffs die Uebereinstimmung von Personen mit irgend einer Norm erkennen. Als solche Norm wird bald ein äußerer Maßstab, ein feststehendes Gewichts- oder Raumvolumen, ein Thatbestand oder auch ein Gesetz, bald allgemein giltige sittliche Ueberzeugung, bald die vorausgesetzte innere Bestimmtheit einer Person zur Anwendung gebracht. In diesem Kreise drückt eine Gruppe des Sprachgebrauchs den Gedanken aus, daß man Recht hat oder behält mit irgend einer Behauptung, und daß solches Recht durch den Gang der Ereignisse zur Evidenz kommt. Diese Gedankenreihe hat juristische Farbe, steht aber vielmehr mit den Beziehungen des Privatrechts in Analogie, als daß sie der Vorstellung von Strafgerechtigkeit Vorschub leistet. Die Gerechtigkeit oder richtiger „Rechtbeschaffenheit" Gottes, die Congruenz seines Handelns mit seiner innern Normalität und mit dem, was die Israeliten von der Leitung ihrer Geschicke durch Gott zu erwarten haben, kommt in dem regelmäßigen alttestamentlichen Sprachgebrauch auf nichts weniger heraus, als auf die Strafgerechtigkeit. Es sind nur wenige Stellen, und zwar in n a c h e x i l i s c h e n B ü c h e r n, in denen der Zusammenhang auf die Geltung dieser Vorstellung führt (Klagl. 1, 18; Nehem. 9, 33; 2 Chron. 12, 5. 6; Dan. 9, 14). Und diese Anwendung der Vorstellung von Gottes Gerechtigkeit wird in den griechischen Büchern des alexandrinischen Kanon (Apokryphen) fortgesetzt. Aber mit dem Judenthum, das durch diese Documente bezeichnet ist, steht das Neue Testament in keiner Continuität, so gewiß das Christenthum den Gegensatz zum Pharisäismus bildet. Also ist auch dieser jüdische Sprachgebrauch in den

nachexilischen Büchern nicht der Maßstab für die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes in den christlichen Urkunden. Das Christenthum steht auf diesem Punkte in Continuität mit der alttestamentlichen Prophetie und mit der ihr entsprechenden Frömmigkeit, deren Documente die Psalmen sind. Aus diesen ist nun auch die kanonische Bestimmung des Inhaltes und der Beziehungen von Gottes Gerechtigkeit zu schöpfen, deren wir zum Verständniß des christlichen Sprachgebrauchs bedürfen. Bei der Ermittelung jenes Begriffs, zunächst aus den Psalmen, ist es nun nicht gleichgiltig, daß die Dichter selbst nicht nur bundestreue Israeliten sind, sondern auch sich zu den Gerechten rechnen, deren Art in directe Beziehung auf die anerkannte Gerechtigkeit Gottes gesetzt wird. Es wird sich zeigen, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes, welcher aus den dichterischen Reden gesammelt werden soll, durch jene subjective Beziehung wesentlich afficirt wird. Sonst würde auch jener Begriff aus dem Gebiete des religiösen Erkennens herausfallen, welches niemals Gott an sich zum Object hat, sondern immer in der specifischen Beziehung auf diejenigen, die an Gott glauben.

Die Gerechtigkeit kommt zur Anerkennung als Attribut des richterlichen Waltens Gottes über alle Völker. Als der einzige wahre Gott ist Jahwe der Schöpfer von Himmel und Erde, der Machthaber über die Natur, der König über alle Völker, deren Leitung er in derjenigen Weise ausübt, welche dem Orientalen als die Hauptfunction des Königthums gegenwärtig war, nämlich durch das Gericht, durch Fällung von Rechtsentscheidungen und deren Vollziehung. Indem nun die Macht über die Natur und das gerechte Richten über die Völker in dem Einen Gott zusammentreffen, so ist es nicht anders möglich, als daß diese beiden Attribute Gottes in Wechselwirkung gesetzt werden. Wie die Macht Gottes über die Natur als das Organ seiner Gerichte angeschaut wird, so dient seine Gerechtigkeit im Richten dazu, ihn in der Einzigkeit seiner Machtstellung über die ganze Welt zu erhalten. „Jahwe ist König, es frohlocke die Erde, fröhlich seien die vielen Inseln. Gewölk und Dunkel ist rings um ihn, Gerechtigkeit und Recht ist seines Thrones Grundfeste. Feuer geht vor ihm her und verzehrt ringsum seine Widersacher. Seine Blitze erleuchteten den Erdkreis, die Erde sah es und erbebte. Berge zerschmolzen wie Wachs vor Jahwe, vor dem Herrscher der ganzen Erde. Die Himmel verkünden seine Gerechtigkeit und alle Völker sehen seine Herrlichkeit“

(Pſ. 97, 1—6; vgl. 89, 7—15). Mag nun Gott alle Völker richten (Pſ. 7, 9; 9, 9; 67, 5; 96, 10. 13; 105, 7; Jeſ. 3, 13; Joel 4, 12), oder ſein erwähltes Volk insbeſondere (Pſ. 50, 4), ſo knüpfen die Dichter an dieſe Anſchauung der göttlichen Weltregierung einerſeits die Erwartung, daß Gott gemäß ſeiner Bundestreue ſein Volk bewahren werde (Pſ. 105, 7), andererſeits mit ganz beſonderem Nachdrucke die Gewißheit, daß Gott den Gerechten, welche unterdrückt und elend ſind, ihr Recht verſchafft, ſie vor ihren Bedrängern rettet, indem er dieſe vernichtet. „Jahwe richtet die Völker; ſchaffe mir Recht, Jahwe, nach meiner Gerechtigkeit und Unſchuld geſchehe mir. Laß doch die Bosheit der Frevler ein Ende nehmen und den Gerechten erſtarken; es prüft ja Herzen und Nieren der gerechte Gott. Mein Schild iſt bei Gott, der da hilft denen, die rechtſchaffenen Herzens ſind" (Pſ. 7, 9—11; 9, 1 ff.; 76, 10; 50, 23).

Dieſe ſpecifiſche Wirkung des göttlichen Richters wird nun regelmäßig unter dem Attribute der Gerechtigkeit vorgeſtellt. Indem alſo dieſer Begriff auf das gemeinſame Gebiet des göttlichen wie des menſchlichen Willens angewendet wird, ſo iſt er nur denkbar in Beziehung auf einen ſtetigen Zweck. Es wird darauf ankommen, den Sinn der göttlichen Gerechtigkeit im Verhältniß zu dem Zwecke zu erkennen, welcher durch das Richten oder Regieren Gottes vorherrſchend verfolgt wird. Denn für Gott iſt die Weltregierung das Willensgebiet; in deren Vollziehung erkennen die Frommen ſeine Gerechtigkeit, und zwar ſpeciell in der Anwendung auf ſich ſelbſt. In dieſer Beziehung ergiebt ſich nun zunächſt, daß die Gerechtigkeit Gottes auf das Wohl oder den Frieden der Frommen gerichtet iſt, indem denſelben durch Vernichtung oder Beſchämung ihrer Gegner Recht verſchafft wird. „Ermuntere dich, und wache auf, mir Recht zu ſchaffen, mein Gott und Herr, meine Sache zu führen. Schaffe mir Recht nach deiner Gerechtigkeit, Jahwe, mein Gott, und geſtatte ihnen nicht, ſich zu freuen .... Schämen müſſen ſich und erröthen zumal, die ſich meines Unglücks freuen .... Jubeln müſſen und fröhlich ſein, die an meiner Unſchuld Luſt haben, und allezeit ſprechen: Hochgelobt ſei Jahwe, der Luſt hat an dem Frieden ſeines Knechtes; und meine Zunge ſoll ſingen deine Gerechtigkeit, den ganzen Tag dein Lob" (Pſ. 35, 23—28). Ein mit der Gerechtigkeit Gottes ſynonymer Gedanke iſt der, daß Gott das Gericht zu üben liebt

(33, 5). Indem nun als Wirkung des göttlichen Richtens die Bewahrung der Frommen und ihr ruhiger Besitz des Landes, und zugleich die Ausrottung der Frevler erwartet wird (37, 28. 29), ist es klar, daß dies Beides nicht als coordinirt gedacht ist; sondern der Strafvollzug an den Gottlosen wird als das Mittel für die Herstellung der Gerechten und Frommen der Gerechtigkeit Gottes untergeordnet. Wäre es anders gemeint, wären die beiden entgegengesetzten Wirkungen des göttlichen Gerichtes unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit coordinirt, so würden nicht die zahlreichen Zeugnisse auftreten, in welchen der Gedanke der Gerechtigkeit Gottes, indem sie auf die Hilfe und das Heil der Frommen bezogen wird, mit der Gnade und Treue Gottes alternirt. „Gerade ist das Wort Jahwes und all sein Thun in Treue. Er liebt Gerechtigkeit und Recht zu schaffen, von Jahwes Gnade ist die Erde voll" (33, 4. 5). „Um deines Namens willen, Jahwe, wollest du mich erquicken, in deiner Gerechtigkeit aus der Noth herausführen meine Seele, und in deiner Gnade wollest du vertilgen meine Feinde, denn ich bin dein Knecht" (143, 11. 12). „Wir gedenken, Gott, deiner Gnade drinnen in deinem Tempel . . . voll von Gerechtigkeit ist deine Rechte; es freue sich der Berg Zion; die Töchter Juda seien fröhlich um deiner Gerichte willen" (48, 10—12). „Wunderbar erhörest du uns in Gerechtigkeit, Gott unseres Heiles" (65, 6). „Bei dir suche ich Zuflucht . . . in deiner Gerechtigkeit befreie mich. Laß mich jubeln und mich freuen deiner Gnade, der du mein Elend angesehen hast" (31, 2. 8). Vgl. Ps. 4, 2; 36, 11; 40, 11. 12; 65, 6; 71, 2. 3. 15. 16; 98, 2. 3; 103, 17. 18; 111, 3. 4; 116, 4. 5; 145, 17. Wird insbesondere die eigenthümliche Hilfe der Sündenvergebung begreiflicher Weise von Gottes Gnade abgeleitet (103, 8—13), so steht daneben die Motivirung durch Gottes Gerechtigkeit: „Errette mich von Blutschuld, du Gott meiner Hilfe, daß meine Zunge jubele über deine Gerechtigkeit" (51, 16).

Allerdings bedeutet die Gleichstellung von Gnade und Gerechtigkeit in Beziehung auf Hilfe und Herstellung des Rechtes keine formelle Gleichheit beider Begriffe. Beide Thätigkeiten Gottes werden nur auf identische Thatsachen bezogen. Was von dem Frommen als Hilfe empfunden wird, ist nach seiner Erfahrung von der Beschränktheit seiner Macht und nach seinem natürlichen Bedürfniß des Wohlseins bemessen. Er kann nun die Hilfe

von der Gnade Gottes ableiten, indem er auf den freien Willen Gottes reflectirt, welcher im Allgemeinen das Leben und Wohlsein aller Geschöpfe, insbesondere aber das Wohlsein des erwählten Volkes oder seiner würdigen Glieder in der Bundesgemeinschaft verbürgt. Er kann die Hilfe von der Gerechtigkeit Gottes ableiten, indem er auf die Ordnung und normale Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns reflectirt, welche dem Gerechten oder Frommen die Erreichung des Heilsziels in der Sicherheit gegen die Gottlosen gewährleistet. Demgemäß weiß der Fromme, daß in der Hilfleistung Gottes ihm sein Recht zu Theil wird, obgleich die Aussicht der Durchsetzung seines Rechtes durch Gott schließlich auf der Bundesgnade Gottes beruht. Indem Gott durch seine Gerichtsübung den Frommen oder Gerechten zum Recht verhilft, richtet er sich nach deren Unschuld und Enthaltung vom Bösen, welche er durch wahrheitsgemäße Prüfung von Herz und Nieren feststellt (7, 9—11; 17, 3; 139, 23). Indem also die Herstellung der Gerechten in ihr Recht sich als Vergeltung durch Gott darstellt (58, 12), so weicht dennoch die in den Psalmen hierüber waltende Vorstellung von hergebrachten Voraussetzungen gewaltig ab. „Bei dir, o Herr, ist Gnade, denn du vergiltst einem Jeglichen nach seinem Thun" (62, 13). Der Gesichtspunkt, der diese Verbindung beherrscht, wird unmittelbar vorher ausgesprochen. Der Dichter beruft sich auf die Macht Gottes als auf den obersten Gedanken; in erster Linie verbürgt diese Eigenschaft die Durchführung des Geschickes, welches dem Thun des Gerechten entspricht. Tritt nun dazwischen die Gnade, so ist sie der Ausdruck dafür, daß Gott seine Macht ganz besonders dem israelitischen Volke und seinen würdigen Gliedern zu dem ihnen bestimmten Heilszwecke zugewandt hat. Damit aber dieser Gesichtspunkt in seiner vollen Geltung erkannt werde, so ist daran zu erinnern, wie die Dichter die Leistungen menschlicher Gerechtigkeit, deren sie sich bewußt sind, insofern von Gott und nicht von eigener Kraft ableiten, als sie darum bitten, daß Gott in seiner Güte und seiner Rechtschaffenheit sie auf den rechten, geraden, und der Folgerichtigkeit Gottes entsprechenden Wegen leiten möge (5, 9; 25, 4. 8—12; 27, 11; 139, 24; vgl. 17, 3—5; 23, 3; 73, 23—27).

Umgekehrt beziehen sich die Appellationen an göttliche Vergeltung, insbesondere an die gegen die Gottlosen, nirgends auf die Gerechtigkeit Gottes. Die Rache oder die Strafe gegen die

Frevler wird daher erwartet, daß Gott der Richter der Welt ist (94, 1. 2); die Frucht oder der Lohn des Gerechten, und die Rache gegen den Frevler soll beweisen, daß Gott auf der Erde Richter ist (58, 11. 12). Dieser Gesichtspunkt muß auch vorausgesetzt werden, wo die Vergeltung nach beiden Seiten hin Gott beigelegt wird, ohne daß irgend eine besondere Eigenschaft desselben in Betracht gezogen wird (18, 21—28; 28, 3—5; 34, 16—23; Prov. 3, 32—35). Denn daß in der Bestrafung der Gottlosen eine directe Bethätigung der Gerechtigkeit Gottes zu erkennen sei, paßt erstens nicht zu allen den Nachweisungen, welche gegeben sind, und wird zweitens durch folgende Betrachtung ausgeschlossen. In Ps. 69, 25 bittet der Dichter, daß Gott über die Frevler seinen Grimm ausschütten und daß seine Zornglut sie ergreifen solle. Aber bei dieser vernichtenden Wirkung Gottes denkt der Dichter an nichts weniger, als was die Ueberlieferung unter strafender Gerechtigkeit versteht. Denn er fährt fort: „Gieb Schuld auf ihre Schuld, und nicht mögen sie kommen in deine Gerechtigkeit; sie müssen aus dem Buche des Lebens getilgt, und mit den Gerechten nicht angeschrieben werden" (V. 28. 29). Wäre ein Gedanke an Strafgerechtigkeit wirksam, so wäre die Ausschließung der der Nachwirkung ihrer Sünden verfallenden Gottlosen von dem Spielraum der göttlichen Gerechtigkeit für den Dichter widersinnig. Aber der Parallelismus der Rede bestätigt auch in diesem Falle, daß die Gerechtigkeit Gottes direct nur auf die Gerechten bezogen ist, denen sie die Aufnahme in das Buch des Lebens gewährleistet. Wenn also auch in wenigen Fällen die Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes und die Rücksicht auf die Gottlosen, welche vertilgt oder unschädlich gemacht werden, nahe an einander geknüpft sind, so darf hierauf keine Einwendung gegen die gewonnenen Ergebnisse begründet werden. Es kommt vielmehr in Betracht, daß die Vertilgung der Frevler nur in der entfernten Weise mit der Gerechtigkeit Gottes zusammenhängt, daß wie diese das göttliche Gericht zum Zwecke der Frommen leitet, die Strafe oder Unschädlichmachung der Gottlosen als Mittel dazu dient, das Recht der Frommen ihrem Heilsziele gemäß durchzuführen. Ganz deutlich ist dies Ps. 129, 4: „Gott ist gerecht, er hat zerschnitten die Seile der Frevler." Entgegengesetzten Schein hat Ps. 11, 6. 7: „Er wird regnen lassen auf die Frevler Schlingen; Feuer und Schwefel und Glutwind ist ihres Bechers

Theil. Denn gerecht ist Jahwe; gerechte Werke liebt er, auf den Rechtschaffenen schaut sein Angesicht." Aber in Wirklichkeit ist als die Beziehung der Gerechtigkeit Gottes seine Fürsorge für die Rechtschaffenen, für die Subjecte der gerechten Werke, ausgesprochen. Wird also auch die Vernichtung der Frevler durch die Gerechtigkeit Gottes motivirt, so geschieht dieses nur indirect, sofern die Fürsorge für die Rechtschaffenen durch die Vernichtung der Frevler bethätigt wird. Endlich, wenn man den Satz Ps. 7, 12: „Gott ist ein gerechter Richter, und ein Gott, der täglich zürnet" — außer dem Zusammenhange meint verstehen zu können, so mag man in die Versuchung gerathen, die beiden Glieder des Satzes als identische Gedanken aufzufassen. Aber derselbe resumirt nur die vorher ausgeführte Doppelseitigkeit des Gerichtes Gottes, welcher, indem er im Zorne die Frevler vernichtet, dem Unschuldigen sein Recht verschafft. Die beiden Glieder des Satzes haben verschiedene objective Beziehungen; die Gerechtigkeit des Richters begründet die Hilfe für die Rechtschaffenen, das tägliche Zürnen Gottes bedroht deren Bedränger, und dient als Mittel zu jenem Zwecke.

Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit hat seine ursprüngliche Beziehung auf die menschliche Gerechtigkeit, welche auf dem Boden des alten Bundes erwachsen sich zugleich auf die Aufgaben idealer sittlicher Gesinnung und darauf richtet, das ganze Leben des Volkes Gottes mit denselben zu durchdringen. Denn so individuell die Bekenntnisse der Dichter über ihre Bedrängniß und über ihre Hoffnung auf Gott, über ihre Würdigkeit und ihre Gewißheit der bevorstehenden Rechtshilfe beschaffen sind, so oft begegnet in den Psalmen eine theils vorübergehende theils abschließende Wendung auf die gleiche Lage und die gleiche Aussicht des ganzen Volkes; oder der Dank der Dichter für ihre individuellen Erfahrungen wird zu der gleichen Stimmung des Volkes erweitert. Denn darin bewährt sich die Eigenthümlichkeit dieser religiösen Poesie, daß wie ihr Inhalt in den positiven Ideen der hebräischen Religion wurzelt, er stets den Zusammenhang mit dem Ideal des Volkes innehält, und nie die Sympathie mit der bundesmäßigen Bestimmung desselben verleugnet. Daß dem so ist, wird durch den Erfolg bestätigt, indem auch die individuellsten Lieder Aufnahme in die Sammlung gefunden haben, deren gottesdienstliches und deren literarisches Interesse

von einander untrennbar sind. Deshalb ist diese Gedankenreihe, welche aus der individuellen Erfahrung frommer Israeliten heraus bezeugt ist, auch, und zwar in erster Linie durch die Propheten vertreten. Auch in deren Gedankenkreise tritt die Gerechtigkeit als das maßgebende Verfahren Gottes für das Bundesvolk auf; und zwar ist auch in diesen Fällen leicht zu erkennen, daß die Gerechtigkeit des Volkes als der correlate Begriff gedacht ist. Denn wenn man sich eine ausführliche Vorstellung machen will von dem überall geltenden Gegenstande der prophetischen Hoffnung, nämlich von der Bekehrung des Volkes oder wenigstens eines Bruchtheils, eines Restes desselben aus dem Abfall vom Bunde, so ist die hergestellte Bundestreue nicht ohne einen bestimmten Entschluß, ohne die specifisch sittliche Absicht aller einzelnen Glieder des Volkes denkbar. Dies ist insbesondere bei der Verheißung des neuen Bundes durch Jeremia (31, 33) darin ausgedrückt, daß Gott sein Gesetz in ihre Brust legen und in ihr Herz schreiben werde; auch die Dichter bezeichnen durch dieses Merkmal oder ähnliche ihre Gerechtigkeit (Ps. 37, 31; 40, 9; 112, 1; 1, 2; 18, 23; 19, 8. 9; 119, 33—36).

Diese sittliche Wiedergeburt des Volkes ist vorausgesetzt, indem Hosea 2, 18—21 dem Volke das Bekenntniß in den Mund gelegt wird, daß Gott sein Eheherr sei, worauf der Prophet im Namen Gottes ausspricht: „Ich verlobe dich mir in Gerechtigkeit und Recht, in Gnade und Erbarmen; ich verlobe dich mir in Treue.“ Die Gerechtigkeit Gottes tritt hier in der unmittelbaren Verbindung mit seiner Gerichtsübung und in Begleitung von Gnade und Bundestreue auf, entsprechend den aus den Psalmen bekannten Zusammenstellungen. Hat nun das Gericht Gottes hier keinen andern Sinn, als daß er das durch seine Gnade begründete Recht Israels in der Welt durchsetzt, so ist die Gerechtigkeit als Motiv dieses Verfahrens so gedacht, wie Gott nach seiner eigenen Norm folgerecht verfährt, also nach seiner Absicht und nach der Qualität, in welcher das Bundesvolk vorausgesetzt wird. Die Gerechtigkeit Gottes tritt demgemäß in die nächste Analogie mit seiner Treue (Ps. 143, 1). Diese bedeutet die Stetigkeit seiner Gnadenabsicht gegen das erwählte Volk. In demselben Sinne verkündigt Sacharja (8, 8): „Sie sollen mein Volk sein, ich aber will ihr Gott sein in Treue und Gerechtigkeit.“ Weniger deutlich sind zwei Aussprüche des Jesaia. In der Weissagung über die

Vernichtung der Assyrer und das Eintreten der messianischen Errettung (10, 1—12, 5), kann der Satz Cap. 10, 22: „Ein Verderben ist beschlossen, welches wie ein Strom sich ergießend, Gerechtigkeit dahertreibt," auf nichts anderes hinweisen, als auf den Zusammenhang zwischen dem Zornerguß über Assur und der Bekehrung des Restes der Israeliten. Diese ist die Wirkung der göttlichen Gerechtigkeit; und so wie deren heilsame Erweisung auf die Vernichtung der Fremdherrschaft folgen wird, heißt es, daß die göttliche Gerechtigkeit auf dem vernichtenden Strom des Verderbens herbeigeschwemmt werden wird. Diese Wechselbeziehung zwischen der göttlichen Gerechtigkeit und der Bekehrung des Volkes wird hier wie eine Interjection zwischen die Schilderung des Strafgerichtes eingeschoben. Ebenso beschaffen ist die Stellung des Satzes Cap. 5, 15. 16 in der Strafrede gegen die Israeliten: „Die Menschen werden gedemüthigt, und die Männer werden erniedrigt, und die Augen der Hoffährtigen werden erniedrigt; aber Jahwe der Heerschaaren wird erhöhet durch Recht, und Gott der Heilige erweist sich heilig in Gerechtigkeit." Da nachher wie vorher nur von Uebeln, die Gott verhängt, die Rede ist, so liegt die Versuchung nahe, die Gerechtigkeit eben darauf zu beziehen. Indessen ist dieses durch den gesammten Sprachgebrauch verboten; es bleibt also nichts anderes übrig, als in dieser Antithese eine Anspielung auf die Herstellung des Rechtes der Frommen zu erkennen (vgl. V. 23), welches immer als das Ziel der göttlichen Strafgerichte über das Volk in Aussicht genommen wird. Wiederholt tritt dieser Begriff der Gerechtigkeit Gottes als leitende Idee in der Weissagung des babylonischen Jesaia hervor, deren Object das erwählte Volk als der Knecht Gottes ist, d. h. nicht so wie es durchgängig erfahrungsmäßig im Exile beschaffen war, sondern so wie es sich gemäß der Erwartung des Propheten mit der Bundestreue und der Aufgabe der Gerechtigkeit durchdrungen haben wird. Zunächst wird der Begriff der Gerechtigkeit Gottes in die nahe Beziehung zum Heil, zur Vollendung der Bestimmung des Volkes gesetzt, welche aus den Psalmen bekannt ist. „Er ist ein gerechter Gott und ein Heiland" (45, 21; vgl. 41, 10; 46, 13; 51, 5. 6; 56, 1). Und da Koresch hiezu mitwirken soll durch Herstellung Jerusalems und Entlassung der Gefangenen, so ist auch seine Berufung in Gottes Gerechtigkeit begründet (45, 13). Sofern aber der Zweck schon in der Berufung gesetzt ist, so ist

nicht erst die Heilsvollendung auf die Gerechtigkeit Gottes gestellt, sondern schon die Berufung des Volkes (42, 6); und da das Volk sein Ziel doch nur in der Treue gegen das Gesetz erreichen konnte, so war die Verherrlichung desselben auch in der Gerechtigkeit Gottes beschlossen (42, 21). Endlich erhellt die Relation zwischen der göttlichen und der menschlichen Gerechtigkeit sehr deutlich aus der vorwurfsvollen Rede gegen eine außerordentliche Cultusübung, mit welcher man das Genügende gethan zu haben glaubte (58, 2): „Wie ein Volk, das Gerechtigkeit geübt und die Vorschrift seines Gottes nicht verlassen hat, fordern sie von mir Gerichte der Gerechtigkeit, das Herannahen Gottes begehren sie." Gott würde nach seiner Gerechtigkeit nur dann das Recht des Volkes durchsetzen, wenn dasselbe durch sittliche Gerechtigkeit sich dazu empfähle; wo diese fehlt, kann die Beflissenheit zu fasten nicht Gott gefallen, und ihn zur Uebung seiner Gerechtigkeit, d. h. zur Durchführung seiner Heilsabsicht am Volke aufrufen.

15. Im neuen Testamente begegnet man der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit zunächst in einer Gruppe von Aussprüchen, in denen sie auf die Gerichtsübung Gottes bezogen ist. Der Sinn dieser Beziehung bleibt Act. 17, 31 unbestimmt. Hingegen kann derselbe nicht zweifelhaft sein 1 Petr. 2, 23; 2 Tim. 4, 8. Dort heißt es in einer Schilderung des Lebens Christi, zu welcher Züge des leidenden Knechtes Gottes verwendet werden, daß er die ihm zugefügten Leiden nicht durch Scheltwort und Drohung erwidert, sondern es dem übergeben habe, welcher gerecht richtet. Wenn man ohne Kenntniß des alttestamentlichen Sprachgebrauchs wäre, so könnte man urtheilen, daß Christus die Vergeltung des ihm zugefügten Bösen, indem er selbst sie auch nicht einmal im Worte übte, der That Gottes anheimgestellt habe, dessen Geschäft die Vergeltung ist, gemäß Röm. 12, 19. Daran aber darf nicht gedacht werden. Sondern das gerechte Gericht Gottes, auf das Christus rechnet, ist die Herstellung in sein Recht durch das folgerichtige Handeln, welches Gott dem Heile des Gerechten widmen wird, indem er die Bedränger und Spötter vernichtet oder unschädlich macht. So gewiß Petrus alttestamentlich denkt, ist nur dieser Sinn in seinen Worten ausgedrückt. Zur Erläuterung dient dabei das alttestamentliche Prädicat Gottes,

welches 1, 17 in dem Bekenntniß der Christen zu Gott als ihrem Vater eingeschlossen ist. Gott sichert das Recht gemäß dem gesammten Lebenswerk eines Jeden, ohne dabei auf das äußere Ansehen, also die Abstammung von Juden oder Heiden, auf hohen oder niedrigen Stand in der Gesellschaft und dergleichen zu achten. Hingegen liegt weder in den Worten noch im Zusammenhange des Satzes ein Grund dafür, daß an böse und an gute Werke gedacht und die richterliche Entscheidung Gottes auf doppelseitige Vergeltung bezogen würde. Denn ἔργον (Jak. 1, 4. 25; Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13; Phil. 1, 22) bezeichnet das gute Werk im Ganzen, im Zusammenhange des Lebens. Ebenso ist in dem Ausspruch des Paulus der Kranz der Gerechtigkeit, welchen er von dem gerechten Richter an dem Tage des Gerichtes erwartet, nicht als die Vergeltung der Treue und Ausdauer im Kampfe des Berufes gemeint, deren sich Paulus bewußt ist, sondern als die Vollendung seines Heiles, welche ihm durch die Folgerichtigkeit des göttlichen Handelns verbürgt wird, sofern sie ihn den Würdigen in sein Recht einsetzt. Wäre in dem Ausspruche des Paulus die Gerechtigkeit Gottes als die Norm der doppelten Vergeltung menschlichen Handelns gemeint, und wäre man vorherrschend geneigt, diese durch die Gewohnheit befestigte Erwartung des Sinnes an der Auslegung des Satzes durchzuführen, so gebe ich zu bedenken, daß man dann in den kirchlichen Lehrbegriff die thomistische Behauptung des meritum de condigno aufzunehmen hat!

Es folgen zwei Aussprüche des Paulus über den allgemeinen Inhalt des Endgerichtes (2 Thess. 1, 4—7; Röm. 2, 5—8), in welchem die Doppelseitigkeit des Verfahrens ausgesprochen und zugleich die Gerechtigkeit im Gerichte geltend gemacht wird. In dem Verständniß dieser Sätze scheint nun wiederum nichts näher zu liegen, als daß die Gerechtigkeit Gottes das Motiv und die Norm bedeute, welche sich ebenso nahe zur Vergeltung der bösen Thaten, wie zu der der Ausdauer im unschuldigen Leiden oder im Guthandeln verhielte. Die Verbindung der Sätze scheint sogar diesen Gedanken greifbar zu machen. Allein in dem Briefe an die Thessalonicher waltet ein Umstand ob, welcher diese Annahme durchkreuzt. Die Geduld, welche die Mitglieder der Gemeinde den Verfolgungen entgegensetzen, die man wegen ihrer Religion über sie verhängt, wird von Paulus bezeichnet als ἔνδειγμα τῆς

δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ; sie ist ein Vorzeichen, daß das gerechte Gericht Gottes bevorsteht (Phil. 1, 28); als ihr Zweck wird zugleich hinzugefügt, damit ihr des Reiches Gottes gewürdigt werdet. Hier also kommt die Gerechtigkeit Gottes ganz im alttestamentlichen Sinne in Betracht, als das folgerechte Verfahren, welches den Frommen, die unschuldig verfolgt werden, die Heilsvollendung verbürgt[1]). Dazu gehört als Mittel die Strafvergeltung für die Bedränger. Dieselbe wird nun mit der Erleichterung der Verfolgten in dem Nebensatz *εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ* zusammengestellt, und dieses erweckt gerade den Schein, als ob die doppelte Vergeltung den nothwendigen Inhalt dessen ausmache, was vor dem Urtheil Gottes gerecht ist. Allein das Adjectiv bezeichnet hier ebenso wie Phil. 1, 7; 2 Petr. 1, 13 das, was in der Ordnung ist. Das ist im vorliegenden Falle die doppelte Vergeltung; damit aber ist nicht gesagt, daß dieselbe der directe Inhalt der Gerechtigkeit Gottes ist. Auch ist die Coordination beider Wirkungen Gottes nur scheinbar. Vielmehr bürgt die Voranstellung der Strafe gegen die Verfolger für den überall feststehenden Gedanken, daß es in der gerechten Uebung des Gerichtes durch Gott hauptsächlich auf die Heilsvollendung der Gerechten ankommt, als Mittel dazu aber die Beseitigung ihrer Bedränger eintritt. Daß dieses auch für das Verständniß von Röm. 2, 5 beachtet werden darf, wird durch die Wahl der Ausdrücke in dieser Stelle nahe gelegt. Der Tag des Gerichtes heißt

---

1) Dieser Sinn wird aufrecht erhalten, auch wenn man über die Anknüpfung von *εἰς τὸ καταξιωθῆναι* verschieden urtheilt. Ich mache es von *ἔνδειγμα* abhängig, Hofmann von *ἀνέχεσθε*. Hiebei wird *ἔνδειγμα κ. τ. λ.* zu einer Parenthese, und diese ist schwer zu ertragen. Freilich verräth auch Hofmann keine Einsicht in den hier wirksamen Begriff der göttlichen Gerechtigkeit, sonst würde er eine Reihe von Bedenken nicht hegen, die ich hier nicht reproduciren werde. Die göttliche Bestimmung der Leiden, welche die Angeredeten geduldig ertragen, ist die, daß sie des Reiches Gottes würdig werden. Zugleich ist die Einheit von Leiden und Geduld, welche auf diesen Zweck bezogen ist, Vorzeichen des gerechten Gerichtes Gottes, welches die Würdigkeit zum Reiche Gottes feststellen und gemäß der Consequenz der Heilsabsicht Gottes die geduldig Leidenden in das Reich Gottes aufnehmen wird. Denn die Würdigkeit wird durch diesen Act nicht vergolten; sondern wo sie in Menschen vorhanden ist, darf sie gemäß Gottes Gerechtigkeit erwarten, daß ihr Recht gegenüber den Bedrängten durch Aufnahme in das Gottesreich festgestellt wird.

hier *ἡμέρα ὀργῆς καὶ ἀποκαλύψεως δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ.* Meint man, daß dies blos eine rhetorische Häufung ohne Bedeutung für den Gedanken sein soll, oder daß sich Zorn und Gerechtigkeitsgericht wie Hälfte und Ganzes unterscheiden? Das Wort *δικαιοκρισία* ist gleich מִשְׁפַּט־צֶדֶק; dieses aber hat immer seine directe Beziehung auf die gerechten Menschen, wie umgekehrt der Zorn Gottes auf die Ungerechten. Stehen also beide Begriffe neben einander (Ps. 7, 12; s. o. S. 110), so wird dadurch die doppelseitige Beziehung des göttlichen Gerichtes ausgedrückt, und zwar mit deutlicher Wahrung dessen, daß die Gerechtigkeit Gottes im Gerichte sich direct auf die Heilsvollendung der Gerechten bezieht, der Zorn über die Ungerechten aber als Mittel dazu dient.

Eine andere Gruppe von Aussprüchen des Neuen Testaments bezeugt die nächste Analogie des Begriffs der Gerechtigkeit Gottes mit dem der Treue, schließt sich also ebenfalls dem alttestamentlichen Sprachgebrauch auf das Engste an, und zwar in einer Richtung desselben, welche jedem Schein davon zuwiderläuft, daß Gerechtigkeit und Vergeltung nothwendig und ausschließlich einander correlat seien. Röm. 3, 3. 5 werden *δικαιοσύνη* und *πίστις θεοῦ* als Synonyma behandelt. In Erinnerung an die Verkündigung der Propheten, daß Gott seine Gnade und Treue trotz des immer wiederholten Abfalls des Volkes vom Bunde wird walten lassen, wirft Paulus die Frage auf, ob denn die Untreue Mancher die Treue Gottes aufhebe, und nachdem er diese Frage verneint hat, setzt er als das Gegentheil der verneinten Hypothese, daß unsere Ungerechtigkeit die Gerechtigkeit Gottes sicher stellt. Der Sinn dieses Begriffs ist die Folgerichtigkeit des heilsamen Handelns Gottes mit den zum Heile bestimmten Menschen, welche durch den Contrast ihrer frühern Ungerechtigkeit hervorgehoben wird. Dieses Ergebniß bleibt ganz unberührt davon, daß Paulus die Frage anknüpft, ob nicht demnach Gott ungerecht sei, indem er doch auch mit seinem Zorne Ungerechte träfe, anstatt durch seine Gerechtigkeit alle Solche zum Heile zu führen. Die Verneinung der Frage wird darauf begründet, daß der Zorn Gottes zum Gericht über die Welt gehört. Wiederum also ergiebt sich, daß Paulus die Gerechtigkeit Gottes auf die Heilsvollendung bezieht, auch bei solchen Menschen, welche momentan ungerecht, dieser Bestimmung fern sind. Der Zorn Gottes aber gehört zu dem Gericht für diejenigen, welche ihm endgiltig widerstreben, und

deshalb, wie Ps. 69, 28 sagt, nicht in Gottes Gerechtigkeit kommen. — Gleichartig ist die Aeußerung im Hebräerbrief 6, 10. Nachdem der Verfasser desselben einen Abfall von Christus für endgiltiges Verderben erklärt hat, beschränkt er den Eindruck dieses Ausspruches auf seine Leser durch seine Ueberzeugung, daß es mit ihnen besser stehe und sie dem Heile zugewandt seien. Als Grund dieser Ueberzeugung bezeichnet er, daß Gott nicht ungerecht sei, um die Leistungen der Leser in der Nächstenliebe zu vergessen. Wenn hier die Gerechtigkeit Gottes mit Delitzsch u. A. als die Function der Vergeltung verstanden werden soll, so ist damit wieder die Lehre vom meritum de condigno gewährleistet, deren thomistische Fassung dem genannten Gelehrten offenbar nicht erinnerlich war, indem er neben jener Bedeutung der Gerechtigkeit Gottes die Schriftwidrigkeit dieses theologischen Begriffes behauptet[1]). Der Verfasser des Hebräerbriefes bringt ohne Zweifel die Liebesübung seiner Leser als eine Wirkung der göttlichen Gnade in Anschlag, darum wird sie ein Thomist erst recht als meritum de condigno werthschätzen, das von Gott nach dem von ihm verliehenen Rechte durch den Lohn des ewigen Lebens vergolten wird. Will man dieser Folgerung entgehen, so entschlage man sich des falschen Begriffs von der Gerechtigkeit Gottes. Mit Recht hat Bleek die Aussprüche des Paulus verglichen, in denen die Treue Gottes dafür geltend gemacht wird, daß man von der erreichten Stufe des Heils zur Vollendung gelangen werde (1 Thess. 5, 23. 24; 2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 8. 9). Wie hier die Stetigkeit der Heilsabsicht, so ist im Hebräerbrief die Folgerichtigkeit oder Normalität des göttlichen Handelns in Hinsicht der zum Heile bestimmten Gerechten für dieselbe Thatsache in Betracht gezogen. — Wegen dieser Verwandtschaft von *πιστός* und *δίκαιος* bedarf es auch keiner weitern Bemerkung, um den Satz des Johannes (1 Joh. 1, 9) zu erklären, daß aus diesen Eigenschaften Gottes den Christgläubigen die Sündenvergebung sicher steht, sofern sie Sündenbekenntniß geleistet haben. Wie in diesem Falle die Gerechtigkeit als Vergeltung wirksam sein soll, vermag ich nicht einzusehen. Denn wenn die alten Ausleger hiebei an eine Vergeltung für das Verdienst Christi gedacht haben, so ist es eine Gewaltthat, durch diese Eintragung dem zweiten Prädicate eine

1) Commentar zum Briefe an die Hebräer S. 241. Vgl. im ersten Bande S. 71.

andere Beziehung zu geben, als dem ersten. Endlich ist Joh. 17, 5 die Anrede Jesu an Gott πάτερ δίκαιε nur in dem alttestamentlichen Sinne verständlich, sofern sich die umgebenden Reden darauf beziehen, daß die Jüngergemeinde, welche Jesus als den Gesandten Gottes anerkennt, durch die Leitung Gottes bei Christus bleiben, an der Liebe Gottes zu ihm theilnehmen, und so die Verherrlichung desselben anschauen, d. h. hierin ihre eigene Vollendung des Heiles erleben soll. Auch hier trifft nichts weniger zu als die Vorstellung von vergeltender Gerechtigkeit. Wer wird nach diesen Nachweisungen über den Begriff der Gerechtigkeit Gottes im Alten wie im Neuen Testament die Zuversicht haben, einfach zu behaupten, daß in der einzigen noch übrigen Stelle des Paulus (Röm. 3, 25. 26) ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ die Strafgerechtigkeit bedeute? Und es ist immer nur behauptet, nie bewiesen worden, daß dieser Sinn des Wortes in der vorliegenden Stelle stattfinden könne. Auf die vollständige Erklärung derselben kann erst später eingegangen werden. Indessen stelle ich zu diesem Behufe fest, daß die göttliche Gerechtigkeit überall sonst bei Paulus das zum Zwecke des Heiles der Gläubigen folgerechte, die Rechtbeschaffenheit Gottes bezeugende Verfahren bedeutet. Wenn also hier die Rechtfertigung, d. h. die Sündenvergebung für die Christgläubigen aus der Gerechtigkeit Gottes abgeleitet ist, so steht dieser Gedanke in keinem auch nur formellen Gegensatze zu der unmittelbar vorhergehenden Begründung derselben auf die Gnade Gottes (V. 24); und es wird jene Verbindung Niemand befremden, der sich mit der alttestamentlichen Denkweise durchdrungen hat, auch wenn man die bestimmten Parallelen 1 Joh. 1, 9; Ps. 51, 16 nicht in Anschlag bringt.

Theilweise setzt sich die ächt alttestamentliche Wechselbeziehung zwischen Gottes Gerechtigkeit wie Gerichtsübung und dem Heil der Frommen auch in der Johanneischen Apokalypse fort. Das ist der Fall in dem Triumphliede derer, welche als Sieger über das Thier hervorgegangen sind (15, 2—4). In Beziehung auf diesen Erfolg wird ausgesprochen, daß die Wege Gottes δίκαιαι καὶ ἀληθιναί sind, und daß in dem Siege der Sänger die δικαιώματα Gottes offenbar geworden sind. Wie überhaupt das Lied aus Anspielungen auf alttestamentliche Sätze zusammengesetzt ist, so stammt jener erste Satz aus Ps. 145, 17. Das Wort ἀληθινός ferner ist hier wie 16, 7 und 19, 2 so zu verstehen, daß die

Wege und Entscheidungen Gottes richtig im Urtheil oder durch sachentsprechendes Urtheil festgestellt sind [1]). Auch 18, 20 wird das Gericht Gottes auf den positiven Erfolg der Herstellung des Rechtes der Frommen hinausgeführt, obgleich dabei die Beziehung auf Gottes Gerechtigkeit nicht hinzugefügt ist. Hingegen kann man an den Stellen 16, 5—7; 19, 2. 11 nicht verkennen, daß das Prädicat der göttlichen Gerechtigkeit auch in der Person des Messias direct und ohne Vorbehalt auf das verderbliche Gericht über die widergöttlichen Mächte, in der Form der äquivalenten Vergeltung bezogen wird. Die Verbindung ἐν δικαιοσύνῃ κρίνει καὶ πολεμεῖ (19, 11) ist auch nur so zu verstehen, daß der Sinn beider Verba sich deckt, und nicht etwa so, daß die den Gegnern Gottes verderbliche Kriegführung sich der Gerichtsübung zur Herstellung der Frommen als Mittel unterordnet. In diesen Stellen also ist die Gerechtigkeit Gottes als Strafgerechtigkeit gemeint, wie in den sogenannten Apokryphen des A. T. (S. 104). Es ist also zu constatiren, daß der Gebrauch des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit in der Apokalypse doppelt ausgeprägt ist. Daß aber der ethnisirte Begriff in diesem Buche auftritt, dient nicht zur Beeinträchtigung des an den anderen Schriften des N. T. gewonnenen Ergebnisses. Denn der Stamm der Apokalypse, in dessen Umfang die eine wie die andere Reihe der Stellen hineingehört, ist als jüdische Schrift erkannt worden [2]), und giebt sich als solche gerade auch durch die Verschiebuug des vorliegenden Begriffs kund.

16. Keines der biblischen Prädicate Gottes ist stärkeren Mißdeutungen ausgesetzt, als der Zorn; ja man könnte die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlägt, danach charakterisiren, wie sie den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen. Diese Erscheinung rührt daher, daß man sich über die exegetisch-historische Aufgabe hinwegsetzt, den Begriff nach den Vorstellungen zu bestimmen, welche die Schriften des Alten und des Neuen Testaments darbieten, sich vielmehr herausnimmt, einen Begriff vom Zorne Gottes a priori aufzustellen, dem zu Liebe man den biblischen Vorstellungen Gewalt anthut. Indem die Kirchenväter im Streben nach einem abstracten Begriff von

1) Wendt in Stud. u. Kritiken 1883. S. 546.

2) Eberhard Vischer in Gebhardt's und Harnack's Texte und Untersuchungen u. s. w. Bd. II. Heft 3 (1886).

Gott die populären anthropopathischen Vorstellungen von Wechsel der Stimmungen, von Leiden, von Affecten Gottes für ungiltig erklären, haben sie die Vorstellung von Gottes Zorn auf die allgemeine Strafgerechtigkeit zurückgeführt, sowohl wie dieselbe von der Absicht der Erziehung, als auch wie sie von der der vernichtenden Verdammniß geleitet ist[1]). Die angeführten Aussprüche beweisen, daß ursprünglich noch der einzelne Strafact unter dem Zorne Gottes vorgestellt wurde. Diese Vorstellung verschiebt sich aber in der Deutung von Ephes. 2, 3 schon bei Augustin[2]). Denn wenn die Menschen in der angeerbten Sündhaftigkeit Söhne des Zornes sind, weil sie die Strafe, den Tod, tragen, so tritt dieses Strafverhängniß aus der Anschauung des einzelnen Actes heraus. Der Erfolg davon ist gewesen, daß die auf Augustin fußende Ueberlieferung des reformatorischen Lehrbegriffs auf diesem entscheidenden Lehrpunkte den habituellen Haß dem Begriff des Zornes Gottes unterschob[3]). Es ist jedoch sehr fraglich, ob der biblische Sprachgebrauch diese Vertauschung gestattet, da die gangbare Anschauung vom Zorne stets die unmittelbare Erscheinung einer feindlichen Gemüthsbewegung in einem schädlichen oder Schaden drohenden Acte einschließt, während man den Haß auch abgesehen von solcher Wirkung vorstellen kann, und in dem vorliegenden Falle vorstellen muß.

---

1) Chrysostomus de compunctione ad Stelechium lib. II, 4 (Opp. ed. Montefalc. Tom. I. p. 146): *Δαυὶδ θυμὸν καὶ ὀργὴν λέγει τὴν ἐπίτασιν τῆς τιμωρίας· οὐδὲ γὰρ παντὸς πάθους τὸ θεῖον ἀπηλλαγμένον.* Augustinus de civitate dei IX, 5: Deus secundum scripturas irascitur, nec tamen ulla passione turbatur. Hoc enim verbum vindictae usurpavit effectus, non illius turbulentus affectus. In psalmum VI, 3: Qui motus (furoris) non tanquam animae deo tribuendus est, de quo dictum est, tu autem domine virtutum cum tranquillitate iudicas (Sap. 12, 18). Quod autem tranquillum est, non est perturbatum. De civ. dei XV, 25: Ira dei non perturbatio animi eius est, sed iudicium, quo irrogatur poena peccato. In psalm. LVIII. 13: Est ira consummationis et est ira consumtionis, nam omnis vindicta dei ira dicitur, sed aliquando ad hoc vindicat deus ut perficiat, aliquando ad hoc vindicatur ut damnet.

2) In psalm. XXXVII, 5: Primo homini quod erat poena, natura nobis est. Unde dicit apostolus, fuimus et nos natura filii irae . . . id est portantes vindictam.

3) Leonh. Hutteri Loci theol. VIII, 6: Unde (quod omnes homines cum peccato nascuntur) fit, ut omnes homines in odio sint apud deum et natura filii irae.

Indem die Vorstellung vom Zorne Gottes nicht auf das Alte Testament beschränkt ist, sondern auch in den Gedankenkreis der Apostel hineinreicht, wird das ursprüngliche Gepräge derselben nur aus der alttestamentlichen Anschauungsweise geschöpft werden können. Deshalb muß eine andere Auffassung des Zornes Gottes beanstandet werden, welche die Form des Affectes für denselben festhält, ihn jedoch als eine Modification der Liebe Gottes verstehen zu können meint, und deshalb seine Abzweckung nicht in die Vernichtung des Sünders, sondern in dessen Bekehrung oder Erziehung setzt. Diese Ansicht hat gewisse Vorklänge bei Luther (I. S. 222), findet aber ihren ersten entschiedenen Vertreter in Dippel (I. S. 380). Doch gilt sie gegenwärtig gerade bei solchen Theologen, welchen die Gemeinschaft mit diesem Manne nicht gerade erwünscht sein möchte. So erklärt Martensen [1]), daß der Zorn Gottes nicht eine anthropopathische Vorstellung, sondern der Ausdruck für das göttliche Pathos sei, welches nothwendig gegeben wäre mit dem Begriff einer zurückgehaltenen, einer gehemmten und in Ungerechtigkeit aufgehaltenen Liebesoffenbarung. Denn der Zorn sei die heilige Liebe selber, sofern sie sich dadurch gehemmt fühlt, daß sie das Wesen, mit welchem sie Gemeinschaft eingehen will, von ihr abgewandt findet. Diese gehemmte Liebesoffenbarung, die von der einen Seite als Zorn zu bezeichnen sei, lasse sich andererseits als eine Betrübniß im heiligen Geiste der Liebe betrachten, und dadurch gehe der Zorn über in Barmherzigkeit. Daß diese Gedankenreihe der alttestamentlichen Betrachtungsweise entspreche, erscheint sehr zweifelhaft, und im N. T. werden nirgendwo Zorn und Liebe so nahe an einander gerückt, daß sie auf dieselben Personen bezogen werden könnten.

Die neusten Enthüllungen über den Zorn Gottes hat ein Schriftsteller [2]) geliefert, welcher zwar das ganze biblische Material in Untersuchung gezogen hat, aber in einer von vorn herein verkehrten Methode. Das „Wesen" des göttlichen Zornes stellt er nicht durch eine möglichst vollständige Induction aus den einzelnen biblischen Vorstellungen über Ziel und Umfang, Anlaß und Verlauf desselben fest, sondern er gewinnt es schon durch die

---

1) Christliche Dogmatik (Kiel 1850) S. 342.

2) Ferdinand Weber, Vom Zorne Gottes. Ein biblisch-theologischer Versuch. Erlangen 1862.

etymologische Analyse des Sprachgebrauches und durch einige Reflexionen zur Unterscheidung des Zornes bei Gott und bei den Menschen. In diesem Zusammenhange klingt wieder an die Sage von dem Schmerz der verletzten Liebe, von dem Leiden der freien mächtigen Liebe durch den Widerstand der Creatur, verbunden mit der Versicherung, daß Gott in seinem Affect der schlechthin freie sei. Die Hauptsache aber ist, daß aus der Etymologie der hebräischen Ausdrücke, welche das Zürnen in den sinnlichen Bildern des Brennens, des lodernden Feuers, des hörbaren Athmens bezeichnen, der Schluß gezogen wird, daß der göttliche Zorn eine naturhafte Wirklichkeit in Gott habe. Man ist sonst gewohnt, in dem Gebrauch wie in dem Verständniß der Sprache eines Culturvolkes die sinnlichen Anschauungen, welche in den Wurzelwörtern erkennbar hervortreten, nicht direct und absolut aufzufassen, wenn sie auf geistige Vorgänge bezogen werden. Man versteht sie relativ, vergleichsweise, im übertragenen Sinne, und bewegt sich in diesen Mitteln des Gedankenaustausches mit einer Sicherheit des gegenseitigen Einverständnisses, welche auf dem Zutrauen beruht, daß der Andere Phantasie und Verstand in der gleichen Temperatur mit einander verbindet, wie wir selbst. Dieser Vorgang läßt sich allerdings nicht auf ein verständig begrenztes Maß zurückführen, und läßt sich deshalb weder durch Beschreibung noch durch Demonstration aneignen, wenn der Andere kundgiebt, daß er nicht von selbst darauf eingehen kann oder will. Es ist also kaum etwas Anderes, als eine absichtliche Barbarei, daß dieser Schriftsteller die sinnlichen Ausdrücke für Gottes Zorn nicht bildlich versteht, und daß er insbesondere die prophetischen Bilder vom Senden oder Ausschütten des göttlichen Zornes auf die beabsichtigte Vorstellung deutet, daß der Zorn als etwas Concretes in Gott vorhanden sei, welches ihm widerfährt und von ihm abgelöst werden kann. Wird dieser Stoff oder dieser stoffliche Proceß des Brennens in Gott wirklich durch die Männer des Alten Testaments so vorgestellt, wie Weber sie versteht, so hat dieses nur den Sinn, daß in Gott eine Verbindung von Sauerstoff und Kohlenstoff stattfindet. Nun erklärt freilich Weber (a. a. O. S. 52) wörtlich: „Wir glauben nicht bis dahin fortgehen zu dürfen, daß wir die Feuerpotenzen ewiger Weise in Gott setzen und einen ewigen finsterfeurigen Grund in Gott annehmen. Nicht einen blos physischen Proceß sehen wir in

den Schriftaussagen vom Zornfeuer begründet, sondern einen ethischen Vorgang, der aber eine naturhafte, concrete Wirkung hat für das innergöttliche Wesen und dessen Offenbarung an die Creatur." Also die Schriftzeugnisse vom Zorn Gottes sollen wieder nicht wörtlich verstanden werden. Da nämlich auch die Geistigkeit Gottes in der Bibel anerkannt wird, so wird der Sinn jenes (nicht blos aber doch auch) physischen Processes dahin umgedreht, daß „organisches Leben in Gott ist dem absoluten Vermögen, der potenzirtesten Wirklichkeit nach. Gott ist Geist, sein Leben ist ein absolutes, schlechthin in der Idee, schlechthin in der Wirklichkeit. Demgemäß findet sich zwar keine menschliche motio corporalis in Gott, aber eine göttliche, keine ihn umschränkende Leiblichkeit, aber das absolute Vermögen organischen Lebens." Ich verzichte um so mehr auf das Verständniß dieser Versicherungen, als dieselben zu nichts weniger passen, als zu den vorgeblichen Stützpunkten in der Bibel. Denn Feuer ist ein chemischer, kein organischer Proceß; und wer im Stande ist, kurzer Hand diesen Begriff an die Stelle von jenem zu setzen, kann nicht den Anspruch machen, daß man seine Einfälle als ernsthafte Ergebnisse wissenschaftlicher Erkenntniß achte. Seinen Begriff vom Zorne Gottes hat also dieser Schriftsteller nicht nach der Methode der biblischen Theologie gewonnen; und die Art, wie er ihn darauf zur Beleuchtung der Heilsgeschichte in der Bibel verwendet, richtet sich wiederum nicht nach der in dem „biblisch-theologischen Versuch" prätendirten Verfahrungsweise. Wer von vorn herein die Data des Alten und die des Neuen Testaments nicht aus einander hält, wer sich im vorliegenden Falle darüber hinwegsetzt, den gesammten Gebrauch der Vorstellung im Alten Testament eher zu ermitteln, bevor er auch nur einen Satz des Neuen Testaments zu verstehen unternimmt, wer nicht wissen will, daß alle Schriften des Alten Testaments als Documente der hebräischen Religion von der Idee des Bundes zwischen Gott und Israel aus verstanden sein wollen, wer sich getraut, aus dem Alten Testament eine Ansicht über die allgemeine Sünde herauszulesen, welche nicht orientirt wäre an dem Urtheil des mosaischen Gesetzes über die Sünde und das Verhältniß des göttlichen Zornes zu ihr, der verräth jedem Kundigen, daß ihm zur biblisch-theologischen Forschung die elementarsten Gesichtspunkte fehlen [1]).

1) Deshalb ist auch die von Weber ausgesprochene Absicht, meine Ab-

17. Die Vorstellung des Zürnens Gottes wird im Alten Testament durch folgende Verba ausgedrückt: אנף, זעף, schnauben, זעם, קצף, schäumen, חמה, חרה, brennen, עבר, überfließen, קנא, roth sein, עשן, rauchen. Von diesen Verbis sind die Substantiva abgeleitet, welche den Zorn bedeuten: עֶבְרָה, קִנְאָה, חָרוֹן, חֵמָה, קֶצֶף, זַעַם, אַף. Der ursprüngliche Sinn dieser Wörter entspricht der Vorstellung vom Zorne deshalb, weil dieser Affect bei den Menschen in heftigem Athmen, in erhitztem Erröthen des Gesichts, in gewaltsamen, die gewöhnliche Haltung durchbrechenden Körperbewegungen zu erscheinen pflegt. Der Zornaffect ist bei Menschen immer in bestimmten Erscheinungen vorhanden, in der Erhebung der Hand zum Schlage, oder in drohenden Worten, oder im Ton der Stimme, oder in Geberden, in gewaltsamen Zuckungen der Glieder, oder mindestens in der Veränderung des Gesichtsausdruckes. Auch derjenige, welcher durch Selbstbeherrschung den aufsteigenden Zorn unmittelbar zu bekämpfen vermag, wird wenigstens in der zuletzt genannten Art kundgeben, daß der Affect in ihm sich regt. Hiedurch ist es bedingt, daß der Zorn stets als Act vorgestellt wird, der sich von der vorangegangenen Stimmung bestimmt und scharf abhebt. Durch beides, durch die unmittelbare charakteristische Erscheinung, wie durch die Ablösung von der vorangegangenen Gemüthsstimmung unterscheidet sich der Zornaffect von der Gesinnung des Hasses, mit welchem er in dem Antrieb der Beschädigung des Andern übereinstimmt. Aber im Haß ist dieser Antrieb als Absicht fixirt, welche sich von ihrer erscheinenden Wirkung lange zurückhalten, ja unter Umständen sich hinter der entgegengesetzten Erscheinung des Wohlwollens verbergen kann.

Wird nun auf dem Boden der israelitischen Religion die Vorstellung vom Zornaffect auch auf Gott bezogen, so liegt der

handlung de ira dei zu widerlegen, erfolglos geblieben. Er hat nur constatirt, daß meine Resultate und die seinigen nicht mit einander übereinstimmen. Zu meiner Widerlegung würde aber gehört haben, daß die Unrichtigkeit meiner Methode nachgewiesen wäre, oder wenn sie richtig ist, die Incongruenz meiner Resultate zu derselben. Ich habe meine methodischen Grundsätze nicht verschwiegen; Weber hat sie nicht mit Einem Worte in Betracht gezogen. Er behandelt meine Resultate so, als ob ich sie ebenso aus der Luft gegriffen hätte, wie er die seinigen. Aber jenes ist nicht der Fall, also muß ich auf die Ehre, von ihm widerlegt zu sein, verzichten.

Anlaß dazu ursprünglich in den Erfahrungen von unerwarteter plötzlicher, gewaltsamer Vernichtung des Lebens solcher Israeliten, welche ihre Verpflichtung gegen den Bund gröblich verletzt hatten (Num. 25, 11; Deut. 6, 15; 9, 8. 14. 19). Der Vergleichspunkt liegt sowohl in der Plötzlichkeit, mit welcher der Tod solcher Israeliten eintritt und mit welcher der Zornaffect auftritt, als auch in der Empfindung des schädlichen Antriebes im Zorn und des Schadens im Verlust des Lebens (Deut. 7, 4; Jos. 23, 16; 2 Sam. 6, 7). In den angeführten Stellen ist keine besondere Anschauung des Vorganges ausgedrückt. Eine solche tritt aber ein, indem die Feuererscheinung, welche grundsätzlich die Gnadengegenwart Gottes in der Mitte des Bundesvolkes bezeichnet, auf die überraschende Vernichtung von bundbrüchigen Israeliten bezogen wird (Lev. 10, 1. 2; Num. 11, 1; 16, 35). Hierin bewährt sich den Umständen gemäß die sinnliche Grundlage der Vorstellung vom Zorne in ganz besonderer Weise, weshalb auch Gott im Verhältniß zu den Uebertretern seines Bundes direct als verzehrendes Feuer bezeichnet wird (Deut. 4, 24; vgl. Hebr. 12, 29). Uebrigens werden in den mosaischen Büchern auch andere Mittel natürlicher Art in den Dienst des göttlichen Zornes gestellt, wenn durch sie massenhafter Tod unter besonders schrecklichen Umständen herbeigeführt wird, so die Spaltung der Erde, durch welche die Korachiten verschlungen werden (Num. 16, 33), die giftigen Schlangen (21, 6), das Schwert von Feinden (Exod. 22, 23), Dürre und Unfruchtbarkeit des Landes (Deut. 11, 17). Dazu sind auch die ansteckenden Krankheiten zu rechnen, welche man unter der von dem Zorn Gottes wiederholt verhängten Plage zu verstehen hat (Num. 17, 11. 12; 25, 3. 18; Jos. 22, 17. 18). Diese und andere noch schrecklichere Mittel der Lebensvernichtung werden für den Fall der Bundbrüchigkeit des Volkes ausdrücklich angedroht (Lev. 26, 16—33). Es ist überflüssig nachzuweisen, daß diese Anschauung von der Wirkung des göttlichen Zorns auch von allen Propheten vertreten wird; insbesondere wird derselbe als der Grund der Kriegsnoth, der Pest und des Hungers, durch welche das Volk aufgerieben wird, bezeichnet (Ezech. 5, 12—17; 6, 12; 7, 15. 16; 17, 19). Endlich wird die Analogie des göttlichen Zorns mit heftigem Athmen und mit verzehrendem Feuer darin bewährt, daß furchtbare Gewitterstürme und Erdbeben, welche unwiderstehliches Verderben verbreiten, als besondere Organe

des Zornes Gottes geschildert werden (Exod. 15, 7. 8; Ps. 18, 8—16; Job 9, 5. 17; Jes. 5, 25; Micha 1, 3. 4; Jerem. 4, 23—26; 10, 10; Ezech. 13, 13—15; 38, 18—23; Jes. 66, 15—17; Nahum 1, 6; Habak. 3, 6—11).

Wenn gemäß dem Gesichtskreis der Religion des A. T. alle diese Wirkungen des göttlichen Zornes an Israeliten als Genossen des Bundes beobachtet werden, so kommt weiter in Betracht, daß die erschreckenden Lebensvernichtungen, welche dem bundbrüchigen Verhalten folgen, deshalb so schwer empfunden wurden, weil sie nicht blos das natürliche Gut des Lebens aufhoben, sondern das höhere Gut des Lebens in der Bundesgemeinschaft mit Gott. Dieses Merkmal wird mit Bestimmtheit in dem Falle der Korachiten hervorgehoben, daß sie mitten aus der Gemeinde verschwanden (Num. 16, 33). Gemäß diesem Gesichtspunkte werden nun auch solche Beschädigungen dem Zorne Gottes unterstellt, welche, ohne das natürliche Leben zu vernichten, doch die Bestimmung der Israeliten zum Leben in der Bundesgemeinschaft ausschließen. Und indem dieser Zweck nur in der politischen Selbständigkeit des Volkes auf dem Boden des ihm verliehenen Landes erreichbar erschien, so erkannte man den Zorn Gottes auch als den Grund der Unterwerfung unter die fremden Völker, sowie der Wegführung desselben in fremde Länder, welche die gewöhnliche Folge jenes Schicksales war. Dieser Pragmatismus leitet die Darstellung der Geschichte in den Büchern der Richter, der Könige und der Chronik, und wird auch von Propheten und Dichtern als giltig anerkannt (Deut. 29, 27; Jes. 10, 5. 6; Jer. 6, 11. 12; 17, 4; 32, 37; Ps. 85, 2—8; 106, 40—42). Wird also in dieser Auffassung die ursprüngliche Anschauung von der Wirkung des göttlichen Zorns modificirt, so schließen sich noch andere Abweichungen in gleicher Richtung an. Nämlich in manchen Fällen wird der Zorn Gottes schon darin aufgezeigt, daß Gott den Vorsatz der Bestrafung faßt, z. B. die Verehrer des goldenen Kalbes zu verzehren (Exod. 32, 10), ferner die widersetzlichen Israeliten nicht in das verheißene Land gelangen zu lassen (Num. 32, 10—14; Ps. 95, 11), die Kanaaniter nicht völlig auszurotten, um die Israeliten durch sie in Versuchung zu führen (Richt. 2, 20—22), das Königthum den Nachkommen des Salomo zu nehmen (1 Kön. 11, 9—13), dem Reiche Juda und der Stadt Jerusalem seinen Schutz zu entziehen (2 Kön. 23, 26. 27). Jedoch entfernen sich diese Fälle

nicht von der ursprünglichen Auffassung des Zornes als eines unmittelbar erscheinenden Affectes. Denn nicht der Vorsatz als innerer Act, sondern als in Worten ausgesprochener constatirt den Zorn Gottes; und sofern diese Worte den erschreckenden Eindruck machen, gewinnen sie gleichen Werth mit den durch sie angedrohten Wirkungen. Einen solchen Eindruck muß man in Anschlag bringen, indem das zurechtweisende Scheltwort Gottes an Mose auf den göttlichen Zorn zurückgeführt wird (Exod. 4, 14). Während also in den verzeichneten Fällen des Zornes Gottes entweder ein schädliches Handeln oder drohendes Reden unmittelbar mit demselben verbunden erscheint, so treten daneben einige andere, in denen die Beziehung der Leben vernichtenden Wirkungen auf den Zornaffect eine entferntere ist, z. B. wenn ein Strafauftrag an Menschen dazwischen tritt (Num. 25, 4. 5; 1 Sam. 22, 18; 15, 18), wenn Gott im Zorn den David zur Zählung des Volkes reizt, um dieses Vergehen durch Verhängung einer Pest über das Volk zu bestrafen (2 Sam. 24), oder den König Amazia durch einen Propheten warnen läßt, um ihn zu verstocken und zu verderben (2 Chron. 25, 15). Jedoch auch hier ist im Zorne Gottes nicht die zurückgehaltene Absicht der Lebensvernichtung angeschaut, sondern eine solche, welche in vorbereitenden Handlungen auf jenen Zweck erscheint.

Der Anlaß für das Auftreten des göttlichen Zorns in allen diesen Erscheinungen der israelitischen Geschichte ist durchgehends der directe Abfall vom Bunde mit Gott oder solche Handlungen, welche als Bruch des Bundes angesehen werden. Die hervorragenden Veranlassungen, welche die israelitische Geschichte dem Zorne Gottes darbietet, sind immer Widersetzlichkeit gegen die dem Bunde gemäße Leitung durch Gott, oder die Verehrung fremder Götter, oder die politische Anschließung an fremde Völker, welche der theokratischen Bestimmung des Bundesvolkes zuwiderlief. Die Vergehen, welche sonst den Zorn Gottes hervorrufen, haben verschiedenartiges Gepräge. Jedoch drängt sich in allen ein Merkmal auf, durch das ihre Subsumtion unter die Kategorie des Bundbruches theils nothwendig, theils möglich wird. Dahin gehört die Ausübung gottesdienstlicher Handlungen durch Unberechtigte oder in incorrecter Weise (Num. 16, 1—3; Lev. 10, 1), die Annäherung von Laien an die gottesdienstlichen Geräthe (Num. 8, 19; 2 Sam. 6, 7), die Aneignung von Beute, welche

Gott geweiht worden war (Jos. 7, 1), eine Zählung des Volkes in Nachahmung der Gewohnheit fremder Völker (1 Chron. 27, 24), die Verletzung eines Eides (Jos. 9, 20), das Mißtrauen gegen göttliches Orakel (Richt. 6, 39), die Verhöhnung der Boten Gottes, der Propheten (2 Chron. 36, 16), die Hilfleistung an Feinde Gottes (2 Chron. 19, 2), die Unterdrückung von Wittwen und Waisen (Exod. 22, 22—24), endlich der Fall, wo die Israeliten die Moabiter so bedrängten, daß deren König die Hilfe seines Gottes durch Opferung seines erstgeborenen Sohnes zu erwirken suchte (2 Kön. 3, 27). Wie die Humanität gegen Wittwen und Waisen zu den Bundeszwecken gerechnet wird, so wird die wenn auch noch so indirecte Mitwirkung zu dem inhumanen Acte des moabitischen Königs als Verletzung des Bundes aufgefaßt. Die Weigerung des Mose (Exod. 4, 14) und die neidische Auflehnung seiner Geschwister gegen denselben (Num. 12, 1—9) erregen ebenso den Zorn Gottes, weil sie seinen Bundeszwecken entgegentreten.

Aus diesem Gesichtspunkt erklärt sich endlich der Umstand, daß nicht blos bundbrüchige Israeliten, sondern auch die fremden Nationen zu Gegenständen des göttlichen Zornes werden, nämlich sofern sie in der Bekämpfung oder politischen Unterdrückung des erwählten Volkes dem Zwecke zuwiderhandeln, den Gott an demselben zur Ausführung bringen will. Denn in dieser Hinsicht vergreifen sie sich am Eigenthume Gottes (Jer. 50, 11—17; Ezech. 36, 5), oder lehnen sich gegen die Erhabenheit Gottes selbst auf (Jer. 46, 10; 48, 26; 50, 24), entziehen sich dem ihm schuldigen Gehorsam (Mich. 5, 14). Indem deshalb Gott die fremden Völker seinen Zorn empfinden läßt, so übt er nicht blos dadurch den Schutz seines Bundesvolkes (Habak. 3, 12. 13), sondern giebt sich, wie Ezechiel in einer Reihe von Reden ausführt, auch als den allmächtigen Herrn der Erde den Völkern kund, welche Gott nicht kennen. Diese doppelte Anwendung des göttlichen Zornes auf die bundbrüchigen Israeliten und die feindlichen Völker wird endlich zusammengefaßt, indem eine Reihe der Propheten, Jesaia, Jeremia, Zephanja, Obadja, Joel den Gedanken des Endgerichtes auffassen, durch welches die zureichenden Bedingungen für die Durchführung der Gottesherrschaft herbeigeführt werden sollen. Sofern das göttliche Gericht alle Hemmungen seiner Bundesabsicht wegräumen wird, wird der „Tag des Herrn"

sich als den Tag des Zornes erweisen (Daniel 8, 19). Diese eschatologische Gestalt der Vorstellung ist ohne Zweifel ein Ergebniß der Erfahrungen, welche in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart unter die vernichtende Wirkung des allmächtigen Gottes subsumirt wurden. Indessen nimmt dieses Zukunftsbild des göttlichen Zornes in der Religion des Alten Testaments eine andere Stellung ein, als die übrigen Anwendungen der Vorstellung. Diese haben stets das Gepräge der unmittelbaren Erscheinung, mögen sie der vergangenen Geschichte oder der Beurtheilung der Gegenwart angehören. Hingegen hat die Erwartung des Tags des Zornes eine reflectirende Haltung, sowohl als Glied der prophetischen Beleuchtung der Zukunft, wie auch als Zusammenfassung aller möglichen Fälle der Anwendung des Zornes Gottes in eine eng begrenzte Einheit von Zeit und Raum. Dadurch bekommt der „Tag des Zornes“ fast die Geltung eines Dogma; und es ist denkbar, daß in der Ueberlieferung dieses Gedankens der Eindruck der ursprünglichen Conception verändert worden ist. Jedoch wie die Propheten dem Tage des Zornes entgegensehen, so denken sie bei diesem Affecte Gottes die active Lebensvernichtung, welche die Israeliten wegen des Bruches des Bundes und die fremden Völker wegen dessen Beeinträchtigung erfahren werden.

Einen andern Spielraum hat im Alten Testament die Vorstellung vom göttlichen Zorne nicht; und es ist niemals bewiesen worden, daß der Berichterstatter über die Sünde der ersten Menschen deren Strafe als Wirkung des göttlichen Zornes darstellen wolle. Direct sagt derselbe kein Wort darüber. Aber auch wenn man die von ihm berichtete Ausschließuug des Menschenpaares von dem unmittelbaren Verkehre mit Gott und das Verhängniß des Todes als indirecte Proben des göttlichen Zornes nach der Regel der Analogie mit den anderen Vorstellungsreihen des Alten Testaments zu verstehen unternimmt, so geht man in die Irre. Denn die ursprüngliche Conception des göttlichen Zornes knüpft sich an die Erfahrung plötzlichen und überraschenden Todes solcher, welche die Bedingungen des Bundes verletzt haben. Die besonderen Umstände jener Vorstellung treffen auf die ersten Menschen nicht zu. Es wird weder ausgesprochen noch vorausgesetzt, daß Gott einen Bund mit ihnen geschlossen habe, noch ist das ihnen angedrohte Verhängniß des Todes, unter dem sie fortleben, dem gewaltsamen Acte der unerwarteten Lebens-

vernichtung gleich. Aber der Cherub mit dem flammenden Schwert, welcher den Menschen den Zugang zu dem ursprünglichen Wohnort und zu dem Verkehre mit Gott verwehrt! Mit Beziehung auf ihn belehrt mich Weber (a. a. O. S. 78): „Wo das Flammenzeichen waltet, da giebt die Majestät des heilig Zürnenden sich kund.“ Das ist im Sinne des Alten Testaments einfach nicht wahr! Denn die Feuererscheinung Jahwe's, welche nach der mosaischen Geschichte die Israeliten durch die Wüste geleitet hat, ist in erster Linie das Symbol der Gegenwart des Gottes voll Gnade und Treue (Exod. 34, 6), und nur den Bundbrechern gegenüber Mittel der Vernichtung und Symbol des Zorns. Deshalb, als Feuer von Jahwe ausging, um das von Aharon bereitete Opfer zu verzehren, wurde dieses nicht als Zornerweisung verstanden, denn das Volk frohlockte (Lev. 9, 24). Weber (a. a. O. S. 129) kann selbst nicht umhin, jene Wahrheit anzuerkennen, umgeht aber die daraus folgende Widerlegung seines angeführten widersprechenden Satzes, indem er seine materialistische Vorstellung von Gott vorwendet, und in der Feuersäule die Glorie des göttlichen Zornfeuers erkannt wissen will. Allein der Gott Israels ist der barmherzige und gnädige, langmüthige Gott, voll von Gnade und Treue (vergl. auch Ps. 30, 6; 103, 9); seine Feuererscheinung in der Mitte des erwählten Volkes bei Tag und bei Nacht ist als das Symbol dieser Gesinnungen zu verstehen. Nun bezeugt die Urkunde, daß man das göttliche Feuer Nachts direct, Tags in einer Hülle von Rauch gesehen habe; natürlich weil das Sonnenlicht den Glanz des Feuers aufhebt! Weber hingegen schmeichelt sich, nur in der Raucherscheinung das göttliche Erbarmen zu erkennen, welches die Glorie des Zornfeuers verhüllt. Daraus würde folgen, daß Gott den Israeliten sein Erbarmen am Tage, und Nachts seinen Zorn gezeigt habe; diese Deutung aber ist widersinnig und entbehrt jedes Grundes in dem Zusammenhang der Erzählung. Also ist auch die Behauptung Weber's, daß die Feuererscheinung des Cherub am Eingang des Paradieses den Zorn Gottes gegen die Menschen bedeute, im Sinne des Alten Testaments falsch.

18. In den Psalmen, welche sich auf die Conflicte zwischen den Gerechten und ihren frevelhaften Gegnern beziehen, und in dieser Hinsicht die wechselnde Lage jener im Verhältniß zu Gott

beleuchten, treten Modificationen der Vorstellung vom göttlichen Zorne ein. Nicht zwar in der Anschauung desselben als eines vernichtenden Actes; vielmehr wird dieser Umstand mit allen Mitteln der Phantasie hervorgehoben. Aber es sind nicht die Vergehen gegen die göttlichen Bundesgesetze und den allgemeinen Bundeszweck, welche dort als die Anlässe des göttlichen Affectes bezeichnet werden, sondern die Verfolgungen und Bedrängungen, welche die Gerechten von den Ungerechten erleiden müssen. Daß Gott diese mit seinem Zorne treffe, wird theils als Thatsache, theils als Inhalt der Bitte ausgesprochen (Ps. 7, 7; 18, 8—19; 21, 10; 56, 8; 59, 14; 69, 25). Aber wo das Wort nicht direct geltend gemacht wird, muß man die Schilderung des plötzlichen Unterganges der Frevler im Sinne der Dichter von dem Zorne Gottes verstehen (Ps. 9, 4—7. 16—18; 10, 15; 11, 6; 31, 18. 19; 34, 17; 37, 9). Indessen bleibt doch auch diese Vorstellungsreihe in naher Analogie mit der in den geschichtlichen und den prophetischen Büchern geltenden Regel. So wie die Gerechten die bundestreuen Glieder des Volkes sind, so sind ihre ungerechten und übermüthigen Bedränger, sei es als Glieder des Volkes, sei es als Heiden, Gegner des Bundes. Indem also Gott durch das Wirken seines Zornes auf dieselben seinen treuen Verehrern Recht verschafft, schützt er in ihnen seine Bundesabsicht selbst. Nun tritt aber der Fall ein, daß die Gerechten ihre Leidenslage selbst als Wirkung des göttlichen Zornes erkennen; und hierin erscheint eine Beziehung, welche die ursprüngliche Conception des Gedankens überschreitet. Jener im Gesetz aufgestellte Unterschied zwischen Sünden aus Versehen und Sünden mit erhobener Hand (Num. 15, 22—31) hat den Sinn, daß nicht jede Gesetzübertretung dem Zorne Gottes verfällt, sondern nur die letztere Art; die Sünden aus Versehen, welche durch ein Sündopfer Vergebung erreichen können, beeinträchtigen die Zugehörigkeit zur Bundesgemeinschaft nicht. Man sollte also gemäß diesem Grundsatze erwarten, daß solche Israeliten, welche sich ihrer Bundestreue und nur in dieser Stellung ihrer Gerechtigkeit bewußt sind, keine Beziehung zwischen dem göttlichen Zorne und sich anerkennen werden.

Dieses findet nun aber doch statt, wenn auch in verschiedenen Conjuncturen. Am verständlichsten ist diejenige, welche in mehreren späteren Psalmen (79, 5—9; 80, 5—8; 85, 2—6; vgl.

Pſ. 60; 74; 90, 7—9) auftritt. In dieſen wird die allgemeine Nothlage des Volkes, die Verunreinigung des Tempels durch Heiden, die Zerſtörung Jeruſalems, die Preisgebung der getödteten Iſraeliten an die Thiere des Feldes, die Wegführung des Volkes, der Spott der umgebenden Völker auf den wohl verdienten Zorn Gottes zurückgeführt. Die Dichter dürfen ſich freilich davon ausnehmen, daß ſie und ihres Gleichen an der Verſchuldung des Volkes ſich betheiligt haben. Aber während auf der einen Seite das Gebet des Volkes (80, 5) als Grund für die Beruhigung des göttlichen Zornes geltend gemacht wird, ſchließt ſich der Dichter von Pſ. 79, 9 in die Bitte um Vergebung der Sünden ein, durch deren Gewährung der Zorn ein Ende nehmen werde. Es iſt klar, daß die Sympathie mit dem Volke der Grund iſt, daß auch die Gerechten ſich dem Zorne unterworfen wiſſen, den Gott über die Geſammtheit ergehen läßt, weil die Sympathie mit dem Volke zu ihrer Gerechtigkeit gehört. Um ſo mehr tritt dieſe Stimmung in Geltung, wenn einerſeits die Umkehr der Schuldigen in dem reuigen Gebete des Volkes ihr entgegenkommt, und wenn andererſeits die Aufmerkſamkeit Gottes auf die Heiden als geeignete Gegenſtände ſeines Grimmes hingelenkt wird (79, 6. 12). Anders beſchaffen ſind freilich die Klagen über den göttlichen Zorn, welche die frommen Dichter unter dem Drucke ihrer eigenen frevelhaften Volksgenoſſen erheben. Um den Umfang der hiefür giltigen Zeugniſſe feſtzuſtellen, bemerke ich, daß außer den directen Erklärungen, welche die beſtimmte Leidenslage eines Einzelnen auf den Zorn Gottes zurückführen (Pſ. 6, 1—8; 38, 2—15; 102, 4—12; Klgl. 3, 1—18), auch ſolche Ausſprüche in Betracht kommen, wo die Abwendung oder die Verhüllung des göttlichen Angeſichts als der Grund des Leidens bezeichnet wird (Pſ. 13, 2. 3; 22, 2. 7. 8. 13—16; 42, 10. 11; 55, 2—6; 71, 9—12). Denn anderwärts werden beide Vorſtellungen als gleichgeltend behandelt (Pſ. 27, 9; 88, 15—17; 89, 47; Deut. 31, 17. 18; 32, 19; Klgl. 3, 43; Jeſ. 54, 8). Den Grund dafür, daß Gerechte ihre Bedrängniſſe durch Frevler auf den göttlichen Zorn zurückführen, finde ich zunächſt in dem Grade des Leidens, welcher geſchildert wird. Ich meine die faſt bis zur Erſchöpfung ausgedehnte Hemmung der Lebensthätigkeit, namentlich die Einwirkung des Schreckens darauf, welche in den angeführten Liedern, ſowie in anderen verwandten (Pſ. 39, 11; 40, 13; 69, 2—5) als die

Wirkung der frevelhaften Bedränger bezeichnet wird, und welche wirklich nahe herantritt an den Eindruck plötzlicher Lebensvernichtung sowie niederschlagender politischer Schicksale, denen das bundbrüchige Volk immer wieder unterlag. Die Vorstellung der Gerechten von dem Verhängniß des göttlichen Zornes über sie wurde aber befestigt, wenn sie sich ihrer Verschuldungen gegen Gott erinnerten. Das ist freilich nicht in allen angeführten Liedern der Fall, sondern nur in wenigen (Ps. 38, 5. 6; 39, 9. 12; 40, 13; 69, 6), und bietet deshalb keinen Grund zu der Annahme, daß im Sinne des Alten Testaments der Zorn Gottes das durchgehende Correlat jedes Sündenbewußtseins sei. Wie wenig solche Reflexionen als dogmatische Gedankenverbindung verstanden werden dürfen, geht daraus hervor, daß Ps. 6 und 102 kein Sündenbewußtsein verrathen und daß in Ps. 69 neben dem Ausdruck desselben der Gedanke eine viel breitere Ausführung findet, daß der Dichter das hohe Maß der Leiden, welches er freilich nicht auf Gottes Zorn zurückführt, um Gottes willen, als Märtyrer seiner Sache erfahren habe (V. 7—10; vgl. 44, 18—23). Andererseits ist der Dichter von Ps. 49 zu der charaktervollen Klarheit durchgedrungen, die Mißhandlungen durch die Feinde weder als Ausdruck des göttlichen Zornes über sich, noch als Folgen seiner Sünden anzuerkennen, sondern sich überhaupt nicht zu fürchten, da er seiner eigenen Errettung durch Gott ebenso gewiß ist, wie der Vernichtung der Zwecke der Frevler. Wenn man den Ausspruch des Jeremia (10, 24) in Anschlag bringt, der allerdings ganz correct ist: „Züchtige mich Jahwe, jedoch mit Maß; nicht in deinem Zorne, daß du mich nicht aufreibest"; — so kann der Gebrauch der Vorstellung zur Erklärung der Leiden der Psalmisten nur als *hypothetisch* verstanden werden. Sofern sie neben der Klage über das Leiden unter dem Zorne Gottes ihre Bitte und Hoffnung auf die Errettung richten, neutralisiren sie für sich selbst den Eindruck, daß ihr Leiden wirklich von dem zürnenden Gott herkommt[1]). Auf diesem Punkte ergiebt sich wieder, was ja all=

---

1) Wie mißlich es ist, die dichterischen Gedankenverbindungen zu dogmatisiren, bewährt sich auf diesem Gebiet noch an Folgendem. Indem der Dichter von Ps. 88 den Grad des vom Zorne Gottes über ihn verhängten Leidens daran anschaulich macht, daß er den Todten gleich sei, so scheint man daraus einen Beleg für die Relation zwischen allgemeinem Tod und

gemein anerkannt ist, daß das Problem des Zusammentreffens von Leiden und sittlicher Gerechtigkeit im Umkreis der Religion des Alten Testaments so gut wie keine Lösung, wenigstens keine allgemeingiltige gefunden hat. Der Zorn Gottes, wenn seine Vorstellung durch den Grad des Leidens und ein bestimmtes Maß von Sündenbewußtsein noch so nahe gelegt wird, kommt also in dieser Conjunctur doch nicht zu entschiedener und kategorischer Geltung, weil darin der Fall der Bundbrüchigkeit ausgeschlossen ist, der sein eigentliches Gebiet ist.

19. Nachdem für den Vorstellungskreis des Alten Testaments die Art der Erscheinung und der Spielraum des göttlichen Zornes festgestellt ist, richtet sich die Untersuchung dahin, auf welche Seite des Gottesbegriffes der Affect selbst begründet wird. In dieser Hinsicht ergiebt sich leicht, daß die bei modernen Dogmatikern gangbaren Combinationen zwischen Zorn und Liebe Gottes gar keinen Anlaß im Alten Testament haben. Wie selten sich der Gedanke im Alten Testament erhebt, daß die Liebe das Motiv der Erwählung Israels für Gott sei, ist oben (S. 94) nachgewiesen; jedoch nirgendwo wird angedeutet, daß sein Zorn aus der Empfindung verschmähter Zärtlichkeit entspringe. Ohne Anknüpfung mit dem Alten Testament ist auch die Distinction, daß Gott zwar über die Sünde zürne, dabei aber dem Sünder für seine Person Mitleiden zuwende (I. S. 624). Denn der Zorn geht immer auf die Personen, und so wie er als wirksam an Gott vorgestellt wird, ist in seiner peremtorischen Wirkung jede

---

Zorn Gottes gewinnen zu können. Indessen die Dichter von Ps. 89 und 102 unterscheiden wieder deutlich zwischen dem sie treffenden Zornverhängniß und dem allgemeinen Todesverhängniß. Der Eine wendet die Kürze des Lebens vor, um Gott zu bestimmen, ihn nicht mit Zorn heimzusuchen (89, 47. 48), der Andere rechnet nicht den Tod überhaupt, sondern den Tod vor dem bestimmten Termin, „in der Hälfte der Tage“ als den specifischen Beweis des Grimmes (102, 24. 25), so wie Ps. 55, 24 eine solche Abkürzung des Lebens den Frevlern, also als Zornverhängniß angewünscht ist. Deshalb ist der Zorn Gottes nach Ps. 88 so zu verstehen, daß der Leidende schon in seiner Lebenszeit sich den Todten gleich gestellt sieht, während er erwartet, daß sein Leben nicht mit solchen Leidenserfahrungen ausgefüllt sei. Also beweist auch dieses Lied nicht, daß der Dichter das allgemeine Todesverhängniß mit dem Zorne Gottes in Beziehung gesetzt habe.

Modification durch eine entgegentretende Stimmung ausgeschlossen. Im alttestamentlichen Zorne Gottes ist auch niemals eine pädagogische Absicht gesetzt, durch deren Behauptung Lactantius [1]) dem Zorne bei Menschen wie bei Gott das sittliche Recht zu vindiciren suchte. In der Angabe über Jesus (Mc. 3, 5), daß er die Pharisäer ringsum mit Zorn angesehen habe, indem er traurig war über ihre Verstocktheit, ist das sittliche Recht jenes Affectes ganz richtig ausgedrückt. Allein eine solche oder ähnliche Bedingtheit wird in den alttestamentlichen Zeugnissen über den Zorn Gottes niemals angedeutet. So nahe die Vorstellungen von Gottes Zorn und seinem Erbarmen an einander gerückt werden, so werden beide Affecte niemals mit einander vermischt, sondern stets auf verschiedene Zeitmomente gelegt. Sie werden also in einer Weise aus einander gehalten, gegen welche die oben bezeichneten Annahmen verstoßen.

Der Ueberblick über die Vorstellung von Gottes Zorn in den verschiedenen Gruppen der Bücher des A. T. ist aus der Rücksicht auf die Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit ihrer Beziehung und Verwendung angelegt. In dieser Hinsicht gehören Propheten und Thora zusammen, und die Modification, welche die Psalmen anschaulich werden lassen, hebt sich von der Uebereinstimmung jener Auctoritäten ab. Die Deutung des Zornes Gottes in den Psalmen bezeichnet zugleich eine jüngere Schicht der Vorstellung. Sollte es nun darauf ankommen, die bisher zusammengefaßten Zeugnisse der ersten Gruppe nach historischen Rücksichten zu unterscheiden, so liegt ein Anlaß dazu in einer Menge von Aussprüchen, welche dem Eindruck entgegenwirken, daß die leidenschaftlichen Ausbrüche von Lebensvernichtung gegen die mit Schuld gegen Gott behafteten Menschen von der alttestamentlichen Gottesidee untrennbar seien. Als der älteste Bestand der Vorstellung von Gottes Zorn müssen die Fälle erscheinen, welche sich deutlich an die älteste Auffassung der Heiligkeit

---

1) De ira dei ad Donatum cap. XVII: Surgimus ad vindictam, non quia laesi sumus, sed ut disciplina servetur, mores corrigantur, licentia comprimatur. Haec est ira iusta, quae sicut in homine necessaria est ad pravitatis correctionem, sic utique in deo, a quo ad hominem pervenit exemplum . . . . Ergo definire debuerunt: ira est motus animi ad coercenda peccata insurgentis.

und Unnahbarkeit Gottes anschließen. Es deckt sich vollständig, daß 1 Sam. 6, 19. 20 Gott als der Heilige zur Anerkennung kommt, weil er eine Masse Menschen darum tödtet, daß sie zufällig, ohne daß wir eine Verschuldung darin erkennen können, die Lade Gottes gesehen hatten, und daß 2 Sam. 6, 6. 7 der Zorn Jahwe's den Mann vernichtet, der den strauchelnden Karren, auf dem die Lade transportirt wurde, durch Anlegung seiner Hand zu stützen suchte. Heiligkeit und Zorneifer werden als Prädicate Gottes in derselben Beziehung, nämlich, daß er mit den Uebertretungen des Volkes keine Nachsicht haben werde, Jos. 24, 19 so zusammengestellt, daß man sie kaum unterscheiden kann. Endlich ist Ezechiel, derjenige Prophet, welcher zugleich die Heiligkeit Gottes und die Interessen des Cultus hochhält, auch darauf gerichtet, die Heiligkeit Gottes gerade in den Zorngerichten gegen die Feinde seines Volkes anschaulich zu machen (28, 22; 38, 16. 22. 23). Allein dieser Gedankenreihe gegenüber umfaßt der Name Jahwe zugleich mit den Prädicaten der Gnade und Treue gegen das von ihm erwählte Volk auch das Prädicat אֶרֶךְ אַפַּיִם, der den Zorn zurückhält. Die Zeugnisse dieser Haltung Gottes erstrecken sich nicht blos durch die prophetischen Bücher hindurch, sondern finden sich auch in der Thora (Exod. 34, 6; Num. 14, 18; Ps. 86, 15; 103, 8; 145, 8; Joel 2, 13; Nahum 1, 3; Jona 4, 2; Nehem. 9, 17). Trotz aller Erfahrungen göttlichen Zornes über das treulose Bundesvolk verkündet die Prophetie, daß Gott seines Namens wegen, d. h. indem er sein Wesen offenbart, den Zorn verschiebt (Jes. 48, 9), daß er bereit ist, den Zorn nicht auszuführen, oder ihn nicht festzuhalten (Micha 7, 18; Ps. 30, 6; 78, 38). Es ist daran zu erinnern, daß Hos. 11, 9 sogar dieses Prädicat in den Begriff der Heiligkeit aufnimmt (S. 91). Indem die Propheten so oft den Zorn Gottes ankündigen, thun sie es meistens nicht ohne zugleich darauf zu vertrösten, daß derselbe sein Ende finden und durch das Walten der Barmherzigkeit werde abgelöst werden (Jes. 12, 1. 2; Jer. 32, 36—42; Amos 7, 1—6; Micha 7, 7—13; Ps. 85, 2—8). Unter dieser Voraussetzung gelingt es sogar dem Propheten Micha (7, 9), die Vorstellung vom Zorne Gottes so umzubiegen, daß er ihn zu ertragen erklärt, weil er sich versündigt hat, in der Erwartung, daß Gott ihm später Recht verschaffen werde. Denn die Gnade ist die übergeordnete Eigenschaft Gottes (Klgl. 3, 31—33;

Jes. 60, 10; Jona 4, 2), welche als Treue gegen die einmal erwählten Bundesgenossen deren Heil als letzten Zweck sicher aufrecht erhält. Allerdings wird der Wechsel zwischen Zorn und Gnade nicht anschaulich gemacht oder erwartet, ohne daß die in ihrer Existenz bedrohten Israeliten die entsprechenden Bedingungen erfüllen. Es sind schon (S. 54) die geschichtlichen Fälle erwähnt, in welchen der Zorn Gottes über das Volk durch Fürbitte und durch gewisse Opferhandlungen zum Stillstand gebracht wird. Diese Acte haben den Sinn, daß in ihnen der Entschluß zur Erneuerung des Bundes im Namen des Volkes zur Darstellung kommt. Sie haben also ihren Werth als Ausdrücke der Umkehr des Volkes zum Gehorsam, der Bekehrung, welche von den Propheten gefordert wird, damit die Gnade an der Stelle des Zornes Gottes wirksam werde (z. B. Jes. 10, 20—25; 27, 4—6; Jer. 18, 8; Joel 2, 13. 14; Jona 3, 8—10; 1 Kön. 8, 46—50; 2 Chron. 12, 7. 12; 30, 8, 9).

Die bestimmte Unterscheidung der Acte des Zornes und der Gnade Gottes, welche durch die Männer des Alten Testaments anschaulich gemacht wird, insbesondere aber das vorherrschende Zeugniß der Propheten, daß Gott den Zorn zurückhält oder aufschiebt, bieten die Probe dafür, daß die ursprüngliche Vorstellung von dem leidenschaftlichen Affect des Heiligen und Unnahbaren in der classischen Gestalt der israelitischen Religion zurückgedrängt ist. Wenn auch die Propheten fortfahren, die Wirkungen des göttlichen Zornes in der vernichtenden Gewalt, die er gegen seine Gegner übt, zu schildern, so folgt aus der Beherrschung des Zornaffectes durch Gott, daß ihre Vorstellung von dem wirklichen Zürnen Gottes von der Anerkennung seines sich selbst bestimmenden Willens umfaßt wird. Der anthropopathische Schein, als würde der Affect in Gott über die zurückhaltende Kraft seines Willens mächtig, gilt für die classische von den Propheten vertretene Gestalt der Religion des A. T. nicht. Widersinnig also ist das Resultat der Weber'schen Schriftauslegung, daß der Zorn, den Gott zurückhalte oder ausschütte, doch als etwas positives, naturhaftes in ihm vorhanden sei. Denn so lange Zorn zurückgehalten wird, ist er eben wirklich nicht da; sondern man bildet diese Vorstellung nur im Verhältniß zu Reizen, welche diesen Affect für das Subject, das durch sie berührt wird, als möglich oder wahrscheinlich erscheinen lassen. Der Zorn Gottes ist durch das ganze A. T. hindurch, auch bei

allen Modificationen, in welche die Vorstellung eingeht, eine Folgerung aus dem ursprünglichen Begriff der Heiligkeit. Wenn auch der Eindruck leidenschaftlicher Erregung durch die Combinationen, in welche die Vorstellung eingeht, eingeschränkt wird, so wird er darum doch nicht durchaus von Gott abgewendet, weil die Bilder des Brennens und Schnaubens in Beziehung auf Gott fortdauern. Daran bewährt sich wiederum, daß der Titel der Heiligkeit Gottes im A. T. der directe Ausdruck für die Thatsache ist, daß die Offenbarung in diesem Gebiete in ihrer Art noch nicht vollendet ist. Hingegen bedeutet der Zorn Gottes, wie oben (S. 109) erwiesen ist, keine Modification oder Abart der Gerechtigkeit Gottes; denn diese richtet sich nur auf den Heilszweck der Gerechten. Nur als Mittel zu dessen Durchführung wird der Zorn gegen die Frevler mit der göttlichen Gerechtigkeit in Verbindung gesetzt.

20. Es wird keinem Zweifel unterliegen, daß der alttestamentliche Begriff vom Z o r n e G o t t e s den Schlüssel für den Gebrauch des Ausdruckes im N e u e n T e s t a m e n t darbietet. Man muß an die Fälle, in denen der göttliche Zorn daselbst erwähnt wird, mit dem Vorurtheile treten, daß derselbe als Act vorgestellt wird, welcher sich auf die Lebensvernichtung solcher Menschen bezieht, die die Bundesabsicht Gottes durch sündiges Handeln durchkreuzen. Freilich bringt es der Gesichtskreis des Neuen Testaments mit sich, daß nicht mehr der alte Bund mit Israel, sondern die durch Christus offenbare Heilsabsicht für alle Völker den Maßstab für die Widersetzlichkeit bildet, welche dem Zorne Gottes anheimfällt. Allein hiedurch wird das Schema der Vorstellung nicht verändert. Um so mehr aber wird sich die Abhängigkeit der Vorstellung im Neuen Testament von ihrer alttestamentlichen Ausprägung bewähren, als die Schriftsteller des Neuen Testaments keinen Anlaß dazu nehmen, die Vorstellung aus unmittelbarer Erfahrung von Neuem zu bilden. Die Geschichte der christlichen Gemeinden, welche direct und indirect in den Schriften des Neuen Testaments zur Darstellung kommt, bietet eben solche Wechselfälle dar, wie die Geschichte des israelitischen Volkes, mit denen die Vorstellung vom Zorne Gottes in Beziehung gesetzt wird. Allein in diesen Fällen vermeidet die Beurtheilung der Apostel den Gebrauch der Vorstellung. Dieselbe wird nicht ausgesprochen bei der

Katastrophe des Ananias und der Sapphira, obgleich die Begehung der Unwahrheit gegen Gott mit plötzlicher Lebensvernichtung bestraft wird (Act. 5, 1—11). Man dürfte ferner erwarten, daß Paulus den Fall der blutschänderischen Ehe zu Korinth gemäß Lev. 18, 29 als Object des göttlichen Zornes behandelt hätte. Allein so gewiß die von ihm gemeinte Strafe des Frevlers als Vernichtung des sinnlichen Lebens verstanden werden muß, so enthält er sich in demselben Maße der Anwendung des Begriffs vom göttlichen Zorne, als er auf die Errettung der Person am Gerichtstage rechnet (1 Kor. 5, 5). Der Mißbrauch des Herrnmahles zu Schwelgerei und Lieblosigkeit gegen die Aermeren ist gewiß nicht weniger im Widerspruch mit der Bestimmung der Gemeinde Gottes, als wenn fremdes Feuer vor Jahwe gebracht (Lev. 10, 1. 2), oder das Recht von Wittwen und Waisen gekränkt wird (Exod. 22, 21—23). Allein die Strafe, welche darauf erfolgt ist, Krankheit und frühzeitigen Tod, bezeichnet Paulus ausdrücklich als Erziehungsstrafe, welche der Verdammniß, die die Welt erfährt, vorbeugen soll (1 Kor. 11, 30—32). Paulus spricht es mit Bestimmtheit aus, daß eine Reihe von Untugenden und Lastern die Christgläubigen an dem zukünftigen Eintritt in das Reich Gottes verhindern wird (1 Kor. 6, 9. 10; Gal. 5, 19—21). Allein er macht von dem Grundsatze nicht die Anwendung auf die korinthischen Christen, welche er eben der Unrechtlichkeit und Betrügerei gegen Gemeindegenossen beschuldigt hatte, um ihnen die Ausschließung vom Reiche Gottes zu erklären; sondern er spricht das Vertrauen aus, daß man den Untugenden abgesagt habe, indem man in die christliche Gemeinde eingetreten ist (1 Kor. 6, 11). Freilich der Verfasser des Hebräerbriefes beleuchtet die Absonderung von der Gemeinde, welche mit der Enthaltung von gewissen Speisen zusammentrifft, durch den Grundsatz der Zornwürdigkeit der freiwilligen Sünde des Abfalls (10, 26—31), aber nicht so, daß er ein kategorisches Urtheil über die Schuldigen fällt, sondern nur im Sinne der Warnung mit dem Vorbehalt, daß es nicht so schlimm stehe, und daß Gott sein Heilswerk an den Lesern nicht unvollendet lassen werde (6, 9. 10). Die Briefe in der Apokalypse beurtheilen die nikolaitische Unsitte, die Praxis des radicalen Heidenchristenthums, sichtlich als Verletzung der Grundbedingungen der christlichen Gemeinde; die Bilder, in denen Strafen dafür gedroht werden, schlagen durchaus in die

alttestamentliche Anschauung vom Zorne Gottes ein; aber dieses Wort fehlt, und die Absicht geht dahin, durch die Drohung der Strafen Sinnesänderung hervorzurufen (Apok. 2, 16. 21. 22). Man könnte dieses Verfahren vielleicht daraus erklären, daß keine unmittelbare Erfahrung von plötzlicher Lebensvernichtung solcher Mitglieder christlicher Gemeinden gemacht worden war; allein bei Ananias und Sapphira, sowie bei den frivolen Theilnehmern am Herrnmahl in Korinth lag doch auch dieser Anlaß zur Bildung der Vorstellung vom göttlichen Zorne vor. Das Alles hat die Bedeutung, daß die christliche Religion an der Vorstellung vom göttlichen Zorn kein Interesse für die Gegenwart mehr hat.

Sofern sie aber in den Schriften des N. T. fortgepflanzt wird, geschieht es in einer so deutlichen Beschränkung, daß dadurch jenes Ergebniß nicht neutralisirt wird. Der Zorn Gottes kommt bei den Schriftstellern des N. T. nur vor in der eschatologischen Anwendung, welche die Propheten mit der Schilderung des Endgerichtes verbunden haben. An der Schwelle des N. T. steht die Erklärung des Täufers, durch die von ihm geforderte Sinnesänderung könne man φυγεῖν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς (Mth. 3, 7; Luc. 3, 7). In die eschatologische Rede Jesu bei Lucas (21, 23. 24) ist eine Verkündigung des Zorngerichtes über das israelitische Volk eingelegt, welche auf Tödtung und Verbannung und auf Verunreinigung Jerusalems durch die Heiden lautet, und welche in der Rede bei Marcus nicht vorkommt; sie ist eine Zusammenfassung von Nachklängen aus dem Alten Testament. Bei Paulus aber ist es die Anschauung des Endgerichtes, an welchem Jesus die Seinigen rettet ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης (1 Theſſ. 1, 10), und an welchem zugleich ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας (Kol. 3, 6; Eph. 5, 6). Denn der futurische Sinn von ἔρχεσθαι ist bekannt. Der bevorstehende Zeitpunkt ist der Tag des Herrn als der Tag des Zornes (Röm. 2, 5. 8; Hebr. 10, 25. 27; Apok. 6, 16. 17) nach dem Sprachgebrauche der Propheten. Dahin weisen auch die anderen Erwähnungen des Apokalyptikers (11, 18; 14, 10; 16, 19; 19, 15), in welchen die charakteristischen von Propheten gebrauchten Bilder wiederkehren (Jer. 25, 15; Jes. 51, 17. 22). Danach sind ferner andere Anspielungen des Paulus zu normiren, daß nachdem wir jetzt in dem Blute Christi gerechtgesprochen sind, wir durch ihn vor dem Zorne (nämlich des Gerichtstages) werden gesichert werden

(Röm. 5, 9); und daß uns Gott nicht zum Zorn, sondern zum Erwerbe des Heiles durch Christus bestimmt hat (1 Thess. 5, 9). Denn die eschatologische Bestimmtheit des Begriffes *σωτηρία* (Röm, 8, 24; 13, 11; Phil. 1, 28) entscheidet für die gleiche Art des entgegengesetzten Begriffes *ὀργή*. Auch das Prädicat Gottes *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* (Röm. 3, 5) wird im folgenden Verse auf das zukünftige Gericht über die Welt bezogen, in welchem der Zorn mit der Uebung der Gerechtigkeit Gottes zusammentreffen wird. Ebenso muß der Ausspruch des Paulus gedeutet werden, daß das Gesetz, anstatt das Heilserbe zu vermitteln, nur den Zorn herbeiführt (4, 15), nämlich indem es zunächst zur Uebertretung reizt.

Es ist klar, daß alle diese Erklärungen außer der letzten den Zorn Gottes auf die active Widersetzlichkeit gegen die Heilsoffenbarung beziehen (*ἀπείθεια* Kol. 3, 6; *ὑπεναντίοι* Hebr. 10, 27); zugleich aber drängt sich der Eindruck auf, daß Paulus diese Gedankenverbindung in einer so dogmatisch ausgeprägten Weise vollzieht, daß alle Merkmale ausfallen, in welchen sonst der Zorn als ein Affect Gottes vorgestellt wird. Dies ist namentlich im Vergleich mit dem Verfasser des Hebräerbriefes deutlich, welcher noch die ursprünglichen Bilder des verzehrenden Feuers wiederholt (10, 27; 12, 29), und es wird bestätigt durch die Haltung des Ausspruches des Paulus Röm. 9, 22. Daß derselbe etschatologische Beziehung hat, erkennt man aus der vollständigen Bezeichnung der *σκεύη ὀργῆς κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*. Denn das Verderben, zu welchem die Gegenstände des Zornes fertig sind, wird am Gerichtstage verhängt. Von diesen nun wird gesagt, daß Gott sie in großer Geduld trage, indem er dennoch an ihnen seinen Zorn bethätigen und seine Macht kund thun will. Die Geduld Gottes schließt hier nicht eine Absicht auf die Bekehrung der Genannten in sich, vielmehr ist diese durch die begleitende Absicht der Zornerweisung ausgeschlossen. Aber eben die Reflexion auf diese göttliche Absicht und auf die Umstände, unter denen sie festgehalten sein soll, verräth die charakteristische Abweichung von dem ursprünglichen Gepräge der Vorstellung. Die endgiltige Verderbung gewisser Menschen, welche Gott vorher beschlossen hat, und welche er in seiner Absicht aufrecht erhält, indem er gleichzeitig Geduld walten läßt, d. h. jene nicht unsanft berührt, tritt aus den allgemeinen Bedingungen des Zornaffectes heraus; sie ist nur als ein objectives Verhängniß dem Willensentschlusse

Gottes untergeordnet. Dieses Ergebniß beleuchtet auch alle übrigen Aeußerungen des Paulus über den Zorn Gottes als Attribut der schließlichen Gerichtsentscheidung; um so mehr, da der Apostel sich dessen entschlägt, das Urtheil des göttlichen Zürnens auf gegenwärtige Erscheinungen in christlichen Gemeinden anzuwenden.

Allein es fragt sich, ob diese Beobachtung durchgängig bewährt werden kann, oder ob Paulus nicht doch die Vorstellung auf gegenwärtige Erscheinungen wenigstens im Judenthum und im Heidenthum anwendet. Daß dies der Fall sei, scheint zunächst für die Juden sich aus 1 Thess. 2, 16 zu ergeben. Der Satz: *ἔφθασε δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* bildet den antithetischen Abschluß zu der Bezeichnung der Feindseligkeiten der Juden gegen das Christenthum, welche darin ihre Höhe erreichen, daß dieselben die Predigt des Paulus an die Heiden hemmen. Indem hierin die Tendenz auf die allseitige Vollendung der Sünden der Juden aufgezeigt wird, dient jener abschließende Satz dazu, um die Besorgniß zu verscheuchen, welche die Christen über die jüdischen Verfolgungen empfinden möchten. Das göttliche Strafverhängniß, welches der Apostel in der gegenwärtigen Lage des jüdischen Volkes erkennt, dient dazu, den Schein der Gefahr menschlicher Feindseligkeit auszugleichen. Es ist auf den ersten Blick kaum zu entscheiden, ob *εἰς τέλος* auf *ἔφθασε* zu beziehen ist, oder auf *ἡ ὀργή*, wozu es keiner Wiederholung des Artikels bedarf; jedoch ist klar, daß Paulus das Urtheil in der Erinnerung an so viele Weissagungen der Propheten fällt, in welchen verkündigt wird, daß der angedrohte Zorn Gottes nicht zurückgezogen wird. Wenn es nun auch Jes. 57, 16 (vgl. Ps. 103, 9) heißt: וְלֹא לָנֶצַח אֶקְּצוֹף, so bietet umgekehrt Zephanja 1, 18 die Vorstellung von dem Zorne dar, welcher ein Ende mit allen Bewohnern des Landes macht. Offenbar ist die Formel *ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* diesem prophetischen Ausspruch nachgebildet. Hiedurch ist erklärt, warum Paulus sich ein Urtheil dieses Inhalts für die Gegenwart gestattet, und zugleich ist der eschatologische Sinn des göttlichen Zornes bewahrt. Es hat endlich keinen Einfluß auf die Beschaffenheit dieses Urtheils, daß Paulus späterhin im Römerbrief 11, 25—27 wiederum die Bekehrung des israelitischen Volkes voraussagt, eben auf Grund anderer prophetischer Stellen.

Es ist die unter den Auslegern des Römerbriefes vorherrschende Ansicht, daß das Cap. 1, 18 ausgesprochene Urtheil über

die Offenbarung des göttlichen Zornes seine Ausfüllung dadurch erhalte, wie von V. 24 an das von Gott verfügte Verhängniß tiefster Unsittlichkeit der Heiden geschildert wird. In diesem Falle würde wiederum von jener Vorstellung eine Anwendung auf die Gegenwart gemacht. Da jedoch die einzige gleichartige Behauptung 1 Theſſ. 2, 16 den eschatologischen Begriff des göttlichen Zornes nicht verleugnet, so wird zu erwägen sein, ob Paulus wirklich an dieser einzigen Stelle eine Ausnahme von der durchgängig befolgten Anschauung begeht, oder ob nicht doch auch hier der Zorn Gottes in der Beziehung auf das Endgericht verstanden werden muß. Zu diesem Zweck muß der Zusammenhang der Rede des Paulus festgestellt werden. Der Apostel hat in V. 16. 17 das Thema des ersten Theiles des Briefes ausgesprochen. Das Evangelium, dessen er sich nicht schämt, d. h. das er sich zur Ehre rechnet, ist Gotteskraft zum Heil für die Glaubenden. Denn in ihm wird Gottesgerechtigkeit aus Glauben enthüllt. Die Bezeichnung dieses speciellen Inhaltes der apostolischen Verkündigung dient als Erkenntnißgrund für den göttlichen Werth dieser menschlichen Rede, welcher vorher in formeller Beziehung als Kraft angegeben war. Obgleich nun V. 18 offenbar dem Satze V. 17 nachgebildet und durch *γάρ* mit demselben verknüpft ist, so bemühen sich doch die Ausleger vergeblich, eine ganz genaue und erschöpfende logische Gleichheit zwischen beiden zu ermitteln. Dieses ist auch Hofmann nicht gelungen. Denn V. 18 hat nicht den von ihm angegebenen Inhalt, daß alles, was den Menschen außer dem Evangelium zu wissen gethan sein mag, weil es nicht Offenbarung von Gottesgerechtigkeit ist, undienlich sein muß, ihnen zum Heil verhelfen. Der Inhalt des V. 18 hat nicht diesen negativen und nicht diesen unbestimmten Sinn, und gesetzt, er hätte ihn, so würde dadurch nichts für die Behauptung über das Evangelium bewiesen. Der V. 18 beginnt vielmehr den Beweis für das Thema, welcher sich durch verschiedene Glieder bis zum Schlusse von Cap. 3 erstreckt; diese Absicht wird durch *γάρ* ausgedrückt. Allein diese Conjunction führt nicht einen Realgrund für den ausgesprochenen Inhalt des Evangeliums ein, sondern einen Erkenntnißgrund für dessen Werth. Das erstere wäre widersinnig. Der Beweis beginnt nun mit einer Ueberzeugung, welche Paulus auch als die seiner Leser voraussetzt, welche abgesehen von seinem Evangelium nach der Auctorität der alttestamentlichen Propheten gilt. Diese

Behauptung bezieht sich auf ein möglichst entgegengesetztes Verhältniß zwischen Gott und Menschen, als welches in seinem Evangelium enthüllt wird; und um diesen Gegensatz möglichst hervortreten zu lassen, kleidet er den Gedanken in gleiche Form der Rede wie die Angabe über sein Evangelium. Aber gerade die Analogie der gewählten Ausdrücke läßt die Verschiedenartigkeit der verglichenen Thatsachen erst recht hervortreten, und deshalb haben die Dimensionen der Aussagen in V. 17 keinen Einfluß auf die Dimensionen der in V. 18. Wenn in diesem Verse etwas unklar oder zweifelhaft ist, so ist die Entscheidung vielmehr aus dem Folgenden zu ermitteln, und aus derjenigen Anschauung vom göttlichen Zorn, die man sonst bei Paulus nachweisen kann. Nun ist der Ausspruch über den göttlichen Zorn in voller Congruenz mit der im Alten Testament herrschenden Auffassung, insofern ihm die Beziehung nicht auf die Sünde überhaupt, sondern auf die Sünde der Menschen gegeben wird, welche durch Ungerechtigkeit die Wahrheit unwirksam machen. Denn diese Sünde ist der des Bundbruches analog. Der Ausspruch ist ferner nicht so beschaffen, als ob das Attribut zu dem unbestimmten ἀνθρώπων partitiven Sinn hätte, oder als ob Menschen gedacht würden, welche die Wahrheit nicht unwirksam machten. Denn die folgende Rede zeigt, daß Paulus alle Menschen in der bezeichneten Eigenschaft zusammenfaßt. Nun ist aber dieselbe nicht mehr nach dem direct alttestamentlichen Maße gemeint, als die Durchkreuzung der Bundesabsicht Gottes durch untreue Israeliten und feindliche Völker, sondern nach dem Maßstabe der Uroffenbarung, welche von der falschen Religion des Heidenthums vorausgesetzt wird, indem sie in diesem Kreise durch positiven Abfall von der Wahrheit unwirksam gemacht wird. Deshalb richtet sich die folgende Rede ausschließlich auf das Heidenthum, bis auch die Juden unter das Resultat subsumirt werden. Jedoch kann der V. 19 nicht den Realgrund für die Enthüllung des göttlichen Zorns über die bezeichneten Menschen angeben. Denn nicht der Besitz der von Gott gewirkten Gotteserkenntniß begründet jenes Strafverhängniß, sondern nur die specifische Nichtachtung solchen Besitzes. Also erklärt V. 19 die M ö g l i c h k e i t des Falles κατέχειν τὴν ἀλήθειαν bei der Gesammtheit der Menschen. Dieselben können die Wahrheit unwirksam machen, weil sie dieselbe durch Offenbarung ursprünglich haben. Man muß also zwischen V. 18

und 19 diesen Gedanken ergänzen. Nachdem ferner die göttliche Mittheilung der Erkenntniß Gottes in V. 20 specificirt ist, bezeichnen V. 21—23 den subjectiven Grund und die ersten Erscheinungen jenes κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ, wodurch die Menschen sich gegen Gott in einem Grade verschuldet haben, welcher dem Bundbruche der Israeliten gleich steht. Nun wäre es möglich, daß nachdem die Eigenthümlichkeit der dem Zorne Gottes unterliegenden Menschen so erklärt ist, mit V. 24 die Beschreibung der ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ beginnt. Vielleicht kann es unter den Gedanken des göttlichen Zornes fallen, daß Gott den Abfall der Menschen mit Verstrickung in alle mögliche Sünden erwidert hat. Jedoch die Wendung, welche die Rede des Apostels in 1, 32 nimmt, nöthigt von dieser Deutung abzustehen. Zu welchem Zweck wird denn auf den Fall geachtet, daß es Menschen giebt, welche die Verwerflichkeit aller der angeführten Sünden erkennen? zumal wenn dabei vorausgesetzt ist, daß man mit der Aburtheilung Anderer die gleiche Schlechtigkeit verbindet? Wenn 1, 24—31 die Wirkungen des göttlichen Zornes im Rückblick auf V. 18 bezeichnet sind, so ist gar nicht verständlich, warum die besondere Klasse von Menschen ins Auge gefaßt wird, die wenn sie auch durch sittliches Urtheil sich von den Anderen unterscheiden, doch ebenso wie diese die Spuren des göttlichen Zornes an sich tragen. Und nun wird von diesen der Anlaß genommen auf die Schlußoffenbarung des göttlichen Zornes überzuleiten, welche denen bevorsteht, welche der Wahrheit ungehorsam sind und der Ungerechtigkeit gehorchen (2, 5—8). Die hier gebrauchten Ausdrücke stehen jedoch dem Appositionssatze in 1, 18 so nahe, daß die andere Möglichkeit sich ergiebt, nämlich, daß der mit 1, 19 beginnende Zusammenhang bis 2, 4 reicht, und daß erst mit 2, 5 der Hauptsatz über die Offenbarung des göttlichen Zornes wieder aufgenommen wird. Indem diese Möglichkeit verfolgt wird, so zeigt sich, daß der Gedanke κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ noch nicht erschöpft ist durch die Schilderung des Götzendienstes, und andererseits, daß die Merkmale des ἐπιγνῶναι τὸ δικαίωμα τοῦ θεοῦ und des κρίνειν τὸν ἕτερον, womit der volle Umfang der Uebertretung verbunden ist, unter den Besitz der Wahrheit fallen, welche die Menschen durch ihre Ungerechtigkeit unwirksam machen. Die Menschen, welche die göttliche Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machen, werden in zwei abgestuften Arten eingeführt, als

die, welche im Götzendienst das Bewußtsein der ursprünglichen Offenbarung eingebüßt haben, und als die, welche die aus dem Götzendienst entsprungene Unsittlichkeit als solche beurtheilen, durch ihr Handeln aber an ihr Theil nehmen. Wird also 1, 32—2, 4 noch durch das Thema beherrscht, welchem sich auch 1, 19—23 unterordnen, so gehört die dazwischen geschilderte Sündhaftigkeit, obgleich sie als göttliche Strafvergeltung dargestellt ist, nothwendig auch dazu, um das *κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* zu beschreiben, und nicht zur Ausführung der *ἀποκάλυψις τῆς ὀργῆς τοῦ θεοῦ*. Dieser Gedanke findet vielmehr seine Bestätigung erst 2, 5—8. Daran bewährt sich aber, daß Paulus im Einklang mit allen seinen übrigen Aeußerungen auch 1, 18 den Zorn Gottes eschatologisch versteht. Was Hofmann behauptet, um dieses Ergebniß zu umgehen, hängt einmal davon ab, daß er sich vergeblich zutraut, V. 18. 19 als Erkenntnißgrund für V. 17 zu verstehen, ferner davon, daß er ohne biblischen Beweis alle Uebel in der sündigen Welt für Offenbarungen des göttlichen Zornes ausgiebt, endlich davon, daß er dem Apostel vorschreibt, er müßte *ἀποκαλυφθήσεται* geschrieben haben, wenn er den Zorn des göttlichen Endgerichts meinte. Das ist nur nicht die Art, in welcher Paulus auch sonst dieses Gebiet der Zukunft berührt. Alles vielmehr, was ihm in dieser Hinsicht auf Grund der alttestamentlichen Weissagung gewiß ist, drückt er auch sonst in präsentischer Rede aus, z. B. daß der Gerichtstag in Feuer enthüllt wird (1 Kor. 3, 13), ein Satz, der um so charakteristischer ist, als er umgeben ist von mehreren futurischen Sätzen über Dinge, die dann eintreten werden, die jedoch nicht in der Weissagung schon vorweg bestimmt sind. Mit Beziehung auf das zukünftige Gericht heißt Gott präsentisch *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* (Röm. 3, 5). In derselben Gewißheit drückt sich Paulus auch an der vorliegenden Stelle präsentisch aus, indem zugleich *ἀπ' οὐρανοῦ* verständlich genug die Erscheinung des Endgerichts den Lesern vor Augen rückt. Endlich will ich noch hinzufügen, daß Hofmann's Bemerkung: „Da Zorn eine innere Erregung ist, welche zwar nach Außen geht, aber so lange im Innern verschlossen ist, bis sie sich äußert, so kann der Apostel von einer Offenbarung des göttlichen Zornes sprechen," — nicht so allgemein giltig ist, wie sie sich giebt. Zorn ohne Aeußerung ist nicht Zorn; eine von jeder Aeußerung zurückgehaltene, nicht einmal in einer Geberde erscheinende Regung des

Affectes wird nach meiner Kenntniß stets durch die entgegenwirkende Ueberlegung so verändert, daß sie sich vom Zorne wesentlich unterscheidet. Endlich gebraucht Paulus das Wort ἀποκαλύπτειν so, daß das, was enthüllt wird, erst durch die Enthüllung wirklich wird und nicht vorher in einer Gestalt der Wirklichkeit vorausgesetzt ist (Röm. 1, 17; 8, 18; 1 Kor. 3, 13; Gal. 3, 23).

Es würde eine totale Abweichung von der ganzen biblischen Auffassung des Zornes Gottes sein, wenn Eph. 2, 3 dieser Begriff auf die Erbsünde bezogen würde. Es ist oben (S. 120) dagegen bemerkt worden, daß die durch Augustin eingeführte Erklärung des Satzes den Begriff des activen Zornes in den des habituellen Hasses Gottes verschiebt. Dazu kommt die andere Einwendung, daß jene Wirkung Gottes sonst immer auf active Sünden specifischen Grades bezogen wird. Es ist also von vorn herein nicht wahrscheinlich, daß hier die angestammte Sünde abgesehen von aller Bethätigung jenem Verhängniß unterworfen würde. Der Satz ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς ist das zweite Glied zu dem Relativsatze ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε. Derselbe hat gemäß dem Zusammenhange vom Anfang des Capitels an, wo die Heiden und die Juden unter den Christen unterschieden werden, den Sinn, daß die Judenchristen früher sich in derselben Sünde bewegten, wie die Heiden. Der zweite Satz fügt hinzu, daß diese Judenchristen früher ebenso wie die Heiden Zornkinder von Natur gewesen sind. Die Augustinische Erklärung dieses Satzes kommt nun so zu Stande, daß sie die Aussage auf ein neues Object bezieht, welches über die Beziehung des Satzes ἀνεστράφημεν hinausläge. Diese Voraussetzung aber ist nicht nothwendig; der zweite Satz kann auch dieselbe Thatsache bezeichnen, wie der erste. Um dieses zu erproben, kommt der Sinn von φύσει in Betracht, dessen Eindruck immer dazu anleitet, bei dem Satz an die Erbsünde zu denken. Das Wort φύσει, welches zu τέκνα ὀργῆς gehört, kann freilich das Merkmal des Angestammten im Gegensatz zu der eigenen Bethätigung bezeichnen (Gal. 2, 15); aber dieses ist nicht der einzig mögliche Sinn des Wortes. Denn Röm. 2, 14 wird es für eine selbständige Bethätigung gebraucht, welche nur nicht durch eine positive Auctorität, durch eine θέσις geleitet ist; derselbe Gegensatz bedingt den Gebrauch des Wortes Gal. 4, 8; Röm. 11, 21. In dieser Richtung erklärt würde der Ausspruch dahin lauten, daß die Judenchristen

früher Zornkinder gemäß ihrer natürlichen Selbstthätigkeit waren, während sie gemäß der Bundschließung Gottes, also *θέσει* Kinder der Gnade Gottes waren. Diese Erklärung gewinnt nun an Wahrscheinlichkeit, wenn der Zusammenhang des V. 3 mit dem Vorhergehenden und mit dem Folgenden beachtet wird. Denn der erste Satz, in welchem die frühere Uebereinstimmung des sündigen Handelns der Judenchristen mit den Heidenchristen, wie sie früher waren, und denen, die noch Heiden sind, ausgesprochen ist, wird durch den zweiten Satz dahin ergänzt, daß diese Gleichstellung auch Geltung hat, obgleich die früheren Juden durch den göttlichen Bund vor den Heiden ausgezeichnet waren. Diese Auslegung ist nun nicht nur möglich, sondern gerade nothwendig, weil die folgende Rede über die Gnadenwirkung durch Christus keine vorausgegangene Aussage über die Erbsünde berücksichtigt. Denn die Wiederbelebung, welche wir, die Judenchristen, in der Gemeinschaft mit Christus erfahren, wird gegen den Todeszustand gerichtet, der in den activen Uebertretungen besteht; demnach ist es ausgeschlossen, daß vorher die Erbsünde neben der activen Sünde in Betracht gezogen sein sollte. Dies ist endlich auch deshalb in dem streitigen Satze nicht der Fall, weil man durch den biblischen Sprachgebrauch von *ὀργή* darauf hingewiesen ist, daß immer active Sünden als Anlaß dazu gedacht sind. Auch im vorliegenden Fall nämlich bewährt sich der eschatologische Sinn von *ὀργή*. Wenn die Judenchristen nicht durch die Wiederbelebung mit Christus von den Söhnen des Ungehorsams geschieden worden wären, so würden sie ebenso wie diese (5, 6) im Gerichte den Zorn Gottes erfahren. In ihrer Gleichheit mit diesen war ihnen der zukünftige Zorn Gottes so sicher, daß sie an der Bestimmung dazu ihre Qualität hatten. Denn in diesem Sinne werden auch sonst zukünftige Erfahrungen zu Bezeichnungen gegenwärtiger Qualität gebraucht, in den Formeln *υἱὸς γεέννης* (Mt. 23, 15), *υἱὸς ἀπωλείας* (Joh. 17, 12), *υἱοὶ ἀπωλείας* (2 Petr. 2, 14). So erprobt sich das Ergebniß der bisherigen Untersuchung auch an diesem Ausspruch.

21. Ist demnach der eschatologische Sinn des Zornes Gottes für alle Aussprüche des Paulus, welche ihn nennen, festgestellt, so müssen noch die Personen genauer bestimmt werden, welche Paulus mit dem Gerichtszorne Gottes in Beziehung setzt.

Allein hier könnte der erste Ueberblick den Eindruck hervorrufen, daß Widersprüche zwischen den einzelnen Stellen, und zwar nicht blos der verschiedenen Briefe obwalten. Der Zorn steht einmal allen Menschen bevor, da alle Gesetzübertreter sind, und alle die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machen (Röm. 4, 15; 1, 18). Andererseits ist der Zorn Gottes nur denen gewiß, welche in qualificirtem Ungehorsam gegen Christus verharren (Kol. 3, 6; Eph. 2, 3; 5, 6); hingegen werden die Gläubigen von der Erfahrung des Gerichtszorns ausgenommen werden, und zwar durch den Schutz Christi gemäß ihrer durch ihn vermittelten Rechtfertigung im Glauben (1 Thess. 1, 10; Röm. 5, 9). Hiebei ist vorausgesetzt, daß dieselben gemäß ihrer im frühern Leben begangenen Sünden auch im Endgericht noch von dem Zorne Gottes bedroht sind, und nur durch das momentane Einschreiten Christi vor der Erfahrung desselben geschützt werden; andererseits jedoch wird ausgesprochen, daß der Gerichtszorn Gottes von ihm nur gewissen Sündern, den Gefäßen des Unterganges, nicht aber den Gläubigen vorherbestimmt sei, welche vielmehr zum Besitze des Heils erwählt sind (Röm. 9, 22; 1 Thess. 5, 9; 2 Thess. 2, 13. 14). Will man also nicht dabei stehen bleiben, daß Paulus eine verworrene Vorstellung von der Sache habe, so ist kein anderer Weg zur Ausgleichung dieser Unebenheiten zu finden, als daß man zwischen den Standpunkten unterscheidet, von denen aus die verschiedenen Urtheile gebildet sind. Nun wird im Römerbrief die im Cap. 1, 16. 17 als Inhalt des Evangeliums angekündigte Gottesgerechtigkeit aus Glauben, welche von Cap. 3, 21 an beschrieben wird, in dem dazwischen liegenden Abschnitt als göttliche Gabe des höchsten Werthes dadurch erläutert, daß alle Menschen, zunächst die Heiden, dann die Juden dem Gerichtszorn Gottes verfallen sind. Die als offenkundige Thatsache angenommene Uebertretung des Naturgesetzes durch die Heiden und des mosaischen Gesetzes durch die Juden wird an der Vergeltungslehre, welche den pharisäischen Juden und den Hellenen gemein ist, gemessen, und durch die Nachweisung der allgemeinen Sünde wird begründet, daß nur die einseitige Vergeltung zu erwarten ist, oder daß das Zorngericht Gottes den Menschen bevorsteht [1]). Die Beurtheilung der Gesammtlage der Menschen ist also nach einem Gesichtskreise be-

1) Das Nähere darüber siehe unten unter § 35.

messen, der gegen die Gewißheit der Erlösung durch Christus indifferent ist; und als das Gegentheil der folgenden Auseinandersetzung der im Evangelium enthüllten Gottesgerechtigkeit richtet sich diese Betrachtung nach einem Grundsatze, der aus der gemeinsam jüdischen und heidnischen Ueberzeugung acceptirt wird. Nun findet das so bedingte Ergebniß der allgemeinen Zornwürdigkeit der Menschen seinen Gegensatz an dem Inhalte des Evangeliums, daß die Gläubigen durch Christus die Rechtfertigung empfangen, welche ihren Frieden mit Gott, und die Gewißheit des zukünftigen Heiles, unter der Bedingung der Ausdauer und Erprobung zur Folge hat (Röm. 5, 1—5). Es geschieht also in der Erinnerung an das vorläufige Urtheil über die Gesammtheit der Uebertreter, zu welchen auch die Gläubigen früher gehörten, wenn in diesem Zusammenhang (V. 9) ausgesprochen wird, daß Christus sie vor dem Gerichtszorne schützt (1 Theff. 1, 10); in derselben Rücksicht ferner werden die Gläubigen als solche bezeichnet, welche früher Zornkinder waren (Eph. 2, 3). Allein indem nun andererseits gemäß der positiven christlichen Erkenntniß der Weltordnung die Erlösung der Gläubigen durch Christus als die Verwirklichung des göttlichen Heilsplanes vorgestellt und der Erfolg des zukünftigen Gerichtes auf die vorhergehende göttliche Heilsabsicht zurückgeführt wird, so ergiebt sich, daß die Gläubigen, obgleich sie vorher in die allgemeine Sünde verflochten waren, doch von vorn herein nicht unter die Bestimmung zur Erfahrung des Zornes, sondern unter die Bestimmung zum Heil gestellt sind (1 Theff. 5, 9), und daß jenes Ende von Gott nur denen zugedacht ist, welche sich durch die ἀπείθεια gegen die Erlösung durch Christus entscheiden (Röm. 9, 22; Kol. 3, 6).

Man muß diese beiden Standpunkte des Paulus wohl unterscheiden, um nicht Ansprüche an seine Vorstellung von der Erlösung zu machen, welche er factisch nicht befriedigt. Wenn man es nämlich für das definitive, dem Standpunkt der christlichen Erkenntniß des Paulus entsprechende Urtheil hält, daß alle Menschen dem göttlichen Zorne verfallen sind, und wenn man dann die eschatologische Bestimmtheit dieses Begriffes ignorirt, so ergiebt sich die Erwartung, daß Paulus die Erlösung der Gläubigen durch Christi Tod als Erlösung vom Zorne Gottes vorgestellt habe. Allein es fehlt jede directe Erklärung dieses Inhaltes in seinen Briefen; er bezeugt blos als Folge der Er-

lösung und der Rechtfertigung der Gläubigen durch Christus deren zukünftige Exemtion vom göttlichen Zorne durch Christus. Aber eben dieser Gedanke ist noch entworfen von dem vorchristlichen Standpunkte aus, auf welchem die Beobachtung der allgemeinen activen Sünde das Urtheil nach sich zieht, daß der Zorn Gottes alle Menschen treffen wird (Röm. 4, 15). Hingegen erscheint der Maßstab der specifisch christlichen Beurtheilung der Menschengeschichte in dem Gedanken, daß die Erlösung der Gläubigen durch Christus in der vorausgehenden Absicht Gottes ihren Grund hat, welche von der Geschichte der menschlichen Sünde unabhängig und über dieselbe mächtig ist, und deshalb deren Vermehrung als ein Mittel der Begnadigung angeordnet hat. Von hier aus folgt ferner, daß nur die Verweigerung des Gehorsams gegen die Gnade Gottes den Anlaß zur Verhängung des vorherbestimmten Gerichtszornes abgeben wird; und die Kehrseite davon ist, daß diejenigen, welche erlöst werden, schon durch die vorausgehende Erwählung Gottes außer Beziehung zum Gerichtszorn gestellt sind. Von diesem christlichen Gesichtspunkt aus ist auch die nach Röm. 5, 9 einsetzende charakteristische Deutung des Zusammenhanges des Todes mit Adam entworfen; deshalb ist dieselbe gegen die Beurtheilung der Sünde im ersten Capitel des Römerbriefes indifferent. Kein Wort des Paulus verräth es, daß er etwa das von Adam auf alle Menschen übergegangene Todesverhängniß mit dem Zorne Gottes verknüpft gedacht habe. Erst die Vermehrung der activen Sünde durch das Gesetz (Röm. 5, 20. 21) würde nach dem alttestamentlichen Maßstabe (4, 15) die allgemeine Unterwerfung der Nachkommen Adams unter das zukünftige Verhängniß des Zornes nach sich ziehen. Daß aber Paulus dieses nicht mehr ausspricht, rührt daher, daß er die Darstellung dieser Geschichte der menschlichen Sünde an dem Verhältniß der Gnade in Christus zu dem Heilsplane Gottes orientirt hat, in welchem die Uebertretung nicht mehr blos als das Widerspiel der Gnade, sondern zugleich als ein Mittel zu ihrer Verwirklichung erkannt ist. Diesem Standpunkte gemäß giebt erst die Verkündigung der Erlösung durch Christus den ἀπολλύμενοι den Anlaß zu der Entscheidung, welche sie in den ewigen Tod, d. h. zur Erfahrung des Gerichtszornes führt (2 Kor. 2, 15. 16). Alle Einwendungen gegen dieses Resultat stützen sich darauf, daß man die Erörterung im Eingang des Römerbriefes als die Dar-

legung der natürlichen Theologie des Paulus ansieht, welche den Maßstab seiner christlichen Erkenntniß bilden soll; als ob Paulus ein scholastischer Theologe wäre. Allein er führt daselbst nur die alttestamentliche Wahrheit, daß alle specifischen Sünder dem Zorngerichte Gottes verfallen sind, gegen die Ausführbarkeit doppelseitiger Vergeltung von Lohn und Strafe, an welche Juden und Hellenen glaubten, dahin aus, daß alle Menschen aus sich zur Gerechtigkeit unfähig sind. Denn sein oberster christlicher Grundsatz der Erkenntniß ist der, daß die gesammte Leitung der Menschenwelt, insbesondere die Verbreitung der Sünde Adams auf seine Nachkommen durch ein göttliches Verdammungsurtheil (Röm. 5, 16) von der Absicht Gottes beherrscht ist, die Erlösungsgnade durch Christus wirksam zu machen (V. 20. 21), und die durch ihn zu Rettenden von vorn herein zum Besitze des Heiles zu bestimmen, welches das Gegentheil des Zornverhängnisses ist (8, 28—30).

Endlich begründet die einzige noch übrige Stelle des Neuen Testaments (Joh. 3, 36) nichts weniger als die Beziehung zwischen Zorn Gottes und allgemeiner Sünde, welche die oberflächliche Betrachtung darin findet. Der Satz: *ὁ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται τὴν ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτὸν* entspricht dem allgemein biblischen Begriff des göttlichen Zornes insofern, als die Entscheidung zum Ungehorsam gegen das Heil in Christus der Sünde specifischen Grades gleich ist, welche die Gegenwirkung des göttlichen Zornes erfährt; und der Parallelismus der Glieder fordert dazu auf, an das endgiltige Verhängniß des Gerichtszornes zu denken. Dem wird die triviale Bemerkung entgegengesetzt, daß das, was bleibt, schon vorher da ist, und es wird der unbegründete Schluß angeknüpft, daß der bei dem Ungehorsamen vorausgesetzte Zorn Gottes wegen der Erbsünde an ihm hafte. Aber der johanneische Sprachgebrauch von *μένειν* fügt sich nicht jener Regel. Wenn derjenige, der nach den Worten Jesu sein Fleisch und Blut genießt, in ihm bleibt und Jesus in ihm (6, 56), so setzt das nicht voraus, daß diese Gemeinschaft schon vor dem bezeichneten Acte stattgefunden hat. Ferner beurtheilt Jesus bei Johannes die Entscheidung des Unglaubens gegen ihn als eine solche Sünde, mit welcher verglichen alles vorhergehende gar nicht Sünde ist (15, 22. 24; 9, 41). Indem er nun ausspricht, daß die von den Pharisäern mit klarem Bewußtsein

begangene Sünde des Unglaubens bleibt (ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει, 9, 41), so braucht er auch hier μένειν von einer Thatsache, welche erst mit dem Acte des Ungehorsams beginnt und nicht als vorher vorhanden gesetzt wird. Hienach muß auch 3, 36 verstanden werden, zumal da die gesammte biblische Anschauung vom Zorne Gottes dieser Auslegung entgegen kommt. Und zwar bleibt der Zorn Gottes über dem gegen Christus Ungehorsamen in der Form der endgiltigen göttlichen Willensbestimmung, auf welche die Vorstellung durch Paulus hinausgeführt war, mit Abstreifung der Merkmale des momentanen Affectes.

Denn das ist die hauptsächliche Veränderung, welche die Vorstellung im Neuen Testament erfährt, indem sie nur eschatologisch bezogen und nicht mehr zur Beurtheilung gegenwärtiger Erscheinungen verwendet wird. Beachtet man diesen Umstand, so wird man einen unzweifelhaften Vortheil für die theoretische Theologie sich nicht verhehlen können. Sofern nämlich dieselbe sich direct nur am Neuen Testament zu normiren hat, hat sie gar nicht die Aufgabe, über die Art und die Möglichkeit des Zornaffectes in dem Begriff von Gott zu entscheiden. Es ist oben (S. 135) angeführt, daß Lactantius durch die Rücksicht der Moralität, welche der christlichen Bildung entspricht, zu der Behauptung gelangte, daß der Zornaffect Gottes die pädagogische Strafgewalt bedeute. Allein diese Annahme paßt nicht zu der biblischen Vorstellung weder im Alten noch im Neuen Testament. Die modernen Theologen, welche es unternehmen, auf der Spur Dippel's den Zornaffect Gottes unter dem christlichen Gesammtbegriff der Liebe unterzubringen, denken eine durchaus egoistische Art der Liebe, und haben ihre sehr pathologische Auffassung des göttlichen Wesens weder in dem Neuen Testament nachgewiesen, noch können sie es. Wenn nun der Zornaffect, den Christus gegen die Pharisäer kundgegeben hat (Mc. 3, 5), dadurch in Uebereinstimmung mit seiner sittlichen Vollkommenheit stand, daß mit ihm die Trauer über die Schlechtigkeit seiner Gegner verbunden war (vgl. Eph. 4, 26), so wird ein solches Merkmal von Güte niemals mit der Vorstellung vom Zorne Gottes in den heiligen Schriften verbunden. Und das wäre doch nöthig, damit man die Behauptung eines genetischen Verhältnisses zwischen Liebe und Zorn beweisen könnte. Also es will eben nicht gelingen, den momentanen Zornaffect unter den im Alten Testament hervor-

tretenden pathologischen Merkmalen mit dem neutestamentlichen Begriffe von Gott in Einklang zu setzen. Jene Vorstellung gehört aber wirklich nur dem Gesichtskreise der Religion des Alten Testaments an. Die Apostel setzen sie nicht fort, sie gehen ihr vielmehr aus dem Wege. In der eschatologischen Anwendung aber bedeutet der Zorn Gottes die in seinem vorausgehenden Willensentschluß begründete endgiltige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben. Dieser Gedanke ist mit keinem besondern Eigenschaftsbegriff für Gott in Verbindung gesetzt. Beurtheilen wir ihn nun nach seinem ursprünglichen Verhältniß zur Heiligkeit Gottes, so kommt dasselbe doch der Stellung des Begriffs im Gedankenkreise des N. T. nicht zu Gute. Denn der Begriff der Heiligkeit ist hier nicht charakteristisch genug ausgeprägt, um deutliche Folgerungen an die Hand zu geben. Indessen läßt die Einzigkeit und Erhabenheit Gottes, welche in seiner Offenbarung durch Christus, in der weltumspannenden und erlösenden Liebe eingeschlossen und vorausgesetzt wird, nur eine solche Entscheidung der sittlichen Weltordnung erwarten, in welcher die geschaffenen Geister, die sich in diese Ordnung definitiv nicht eingliedern lassen wollen, überhaupt aus der Welt geschafft werden. Wenn ich also die christliche Theologie um eine unlösbare Aufgabe erleichtert habe, so darf ich den sicher bevorstehenden Einwendungen die Frage vorhalten, welches religiöse Interesse uns Christen bestimmen könnte, die Vorstellung vom Zornaffect Gottes auf gegenwärtige Erfahrungen anzuwenden, und welches Maß von Zuverlässigkeit solche Urtheile wohl in Anspruch nehmen dürften? Wenn man aber, wie ich hoffe, in dieser Hinsicht dieselbe Enthaltung übt, zu welcher der Apostel Paulus das Vorbild giebt, so schwebt das theologische Urtheil, welches Andere bilden, daß es überhaupt den heiligen Affect der verletzten Liebe in Gott gebe, vollkommen in der Luft. Ich habe kein Interesse daran, zu wissen, daß Gott überhaupt gut ist, wenn ich nicht zugleich weiß, daß er es gegen mich und Andere ist. Ebenso wenig Interesse kann es gewähren, im Allgemeinen den Zornaffect als Attribut Gottes zu denken, ohne daß man sich zutrauen dürfte, gewisse Erscheinungen in dem Lauf der Welt unter diesen Begriff zu subsumiren. Ist aber dieses verboten, so hat die Vorstellung vom Zornaffect Gottes für Christen keinen

religiösen Werth, sondern ist ein ebenso heimathloses wie gestaltloses Theologumenon.

Die neutestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes hat die Bedeutung der endgiltigen Willensentscheidung Gottes gegen die Widersacher seines Heilsrathschlusses oder seiner sittlichen Weltordnung. Sie erstreckt sich also auf das der Erlösung entgegengesetzte Gebiet, so wie die ursprüngliche Conception im Alten Testament den Zorn Gottes stets so darstellte, daß er, wo er sich kundgiebt, die Erlösungsabsicht ausschließt. Demgemäß fehlt auch im Neuen Testament jede Andeutung darüber, daß in der Begründung des Heiles durch Christus der Gnadenwille Gottes mit dem Zornwillen in einer Beziehung zusammentreffe. Und was die Exegeten der Art in den Büchern des Neuen Testaments zu finden glauben, ist immer nur dogmatische Ueberlieferung, welche mittels falscher exegetischer Definitionen und Combinationen und auf dem Wege von Schlüssen, die den Männern des Neuen Testaments gänzlich fremd sind, in deren Text eingetragen wird. Jener Einfluß dogmatischer Ueberlieferung stützt sich jedoch auf das stehende Mißverständniß des paulinischen Römerbriefes, welches oben bezeichnet ist (S. 152). Der Satz, daß Gott jedem nach seinen Werken in Lohn oder Strafe vergelten werde (Röm. 2, 6), welcher den Grundstein des alten dogmatischen Systems bildet, und aus welchem dessen juristische Behandlung auch des christlichen Begriffes der Versöhnung folgt, ist der Grundsatz der pharisäischen wie der hellenischen Weltanschauung. Diesen hat Paulus nur dialektisch ausgesprochen, um gegenüber den hellenisch gebildeten römischen Christen die Straffälligkeit aller Menschen nach der ihnen geläufigen Ansicht festzustellen, und die Möglichkeit der Lohnvergeltung Gottes auszuschließen. Hiemit aber hat er auch bewiesen, daß der Grundsatz der doppelten Vergeltung nicht als oberster Grundsatz in der Religion der Erlösung gelten kann. Es ist ein grober Fehler, seine auf den Gedanken der göttlichen Gnade begründete Welt- und Heilsanschauung, welche jenem Grundsatz widerspricht, unter denselben zu zwängen.

Hier ist jedoch noch übrig, den Ausruf des gekreuzigten Jesus (Mc. 15, 34) zu erwägen, in welchem er die Anfangsworte von Ps. 22 auf seine Leidenslage bezieht. Da nämlich das Verlassensein durch Gott und die Erfahrung göttlichen Zorns im Alten Testament gleichgeltende Vorstellungen sind (S. 132), so

folgert man, daß Jesus in dem Momente jenes Rufes den Zorn Gottes an sich erfahren habe; und da seine sittliche Würdigkeit jeden directen Anlaß zu dieser Erfahrung ausschließt, so folgert man weiter, daß er in jenem Moment den Zorn Gottes oder diejenige Verdammniß stellvertretend erfahren habe, welche der Sündhaftigkeit der ganzen Menschheit entspricht. Eine so verständige Analyse eines Ereignisses, das unser Mitgefühl in ganz überwältigender Weise in Anspruch nimmt, muß natürlich durch einen ebenso verständigen Gegenbeweis erwidert werden. Zunächst ist es nicht bewiesen, daß Jesus die in dem Momente der höchsten Todesangst ausgestoßenen Worte anders gedacht hat, als sie lauten, und daß er ihrem negativen Sinn den positiven des göttlichen Zornes gleich geachtet hat. Aber gesetzt, dies wäre bewiesen, so ist oben (S. 133) festgestellt, daß die Dichter, indem sie ihre Leiden als Fügungen des göttlichen Zornes beurtheilen, damit nur ein hypothetisches Urtheil bilden. Hat also Jesus die Worte des Psalmisten gerade in dessen Sinne auf sich angewendet, so hat er eben nur die Vermuthung der Verlassenheit durch Gott, oder der Unterwerfung unter seinen Zorn gebildet. Daß aber dieser Vermuthung die objective Thatsache entsprochen habe, ist durch die Worte selbst nicht verbürgt, oder vielmehr ist durch sie das Gegentheil sicher gestellt. Denn wer Gott als seinen Gott anruft, der ist nicht von Gott fern und dem ist auch Gott nicht fern; ein solcher also unterliegt in diesem Augenblick nicht dem göttlichen Zorn.

Drittes Capitel.

Die Bedeutung des Todes Christi als Opfers zum Zwecke der Sündenvergebung.

22. Jesus hat die Sündenvergebung im Namen Gottes als seine persönliche Vollmacht ausgeübt. Indem er also in den Abendmahlsworten andeutet, daß er in dem bereitwilligen Sterben das Opfer des neuen Bundes vollziehen werde, welcher die Vergebung der Sünden für alle seine Genossen in sich schließt, so wird dieser Gedanke nach seinen allgemeinen Beziehungen zwar aus der Opferidee des Alten Testaments verstanden werden müssen, in Hinsicht seiner individuellen Wahrheit aber aus der religiösen und sittlichen Bedeutung, welche Jesus für seine Person in Anspruch nimmt. Beides wird auch vorbehalten werden dürfen, wenn es sich um die Erklärung der gleichartigen Ausführungen oder Andeutungen der neutestamentlichen Schriftsteller handelt. Bei diesen kommen aber von vorn herein noch besondere Umstände in Betracht, welche davon abhängen, daß die Rede Jesu über seinen Opfertod und die eben darauf gerichteten Aussprüche der Apostel eine entgegengesetzte zeitliche Stellung zu dem Ereignisse einnehmen. Jesus spricht im Voraus darüber, die Apostel nach dem Ereignisse. Hiedurch wird einmal die Verschiedenheit hervorgebracht, daß der Opferwerth seines Todes in der Gesammtanschauung Jesu nur eine Folgerung aus seiner eigenen Selbstbeurtheilung sein kann, hingegen in der umgekehrten Anschauung der Apostel für die Leistung seines ganzen wirksamen Lebens einsteht. Indem die Apostel zurückschauend in dem Opfertode Christi die ganze Kraft seiner Erlösung ausgeübt finden, erwecken sie den Schein, als ob das Leben Christi, dessen sie so

selten gedenken, für die Erlösung direct nicht wirksam gewesen wäre. Indem hingegen die Evangelien die intensive Thätigkeit Jesu in der Führung seines Berufes erkennen lassen, machen sie Manchem den Eindruck, als ob seine Absicht wegen der Berufstreue auch den Tod zu leiden, nichts Wesentliches, jedenfalls nichts Neues ausdrücke, und vermögen sich deshalb in die Ausdrucksweise der Abendmahlsrede nicht zu finden. Aus der Zuspitzung dieser Eindrücke geht einerseits die seit Athanasius gangbare Theorie vom Tode Christi, andererseits der Socinianismus alter und neuer Art hervor. Es ist hier nicht der Ort, diesen scheinbaren Widerspruch aufzulösen.

Allein für alle apostolischen Erklärungen über den Opfertod Christi kommt noch der Umstand in Betracht, daß diese Werthschätzung des Ereignisses die Gewißheit der Auferweckung Jesu und seiner gegenwärtigen göttlichen Herrschaft über die Gemeinde zur Voraussetzung hat. Dieser Hintergrund ist nun für das Verständniß der apostolischen Ansicht über den Tod Christi in mehrfacher Beziehung bedeutsam (S. 22. 23). Einmal hat die Erfahrung von der Auferweckung Jesu die Jünger von dem irreführenden ersten Eindruck seines Todesschicksals befreit; durch die Auferweckung ist er ihnen als der Sohn Gottes bestätigt, und dadurch erst ist die durchschlagende Erkenntniß des Heilswerthes seines Todes möglich gemacht. Ferner wird sich zeigen, daß von manchen Schriftstellern, z. B. im Hebräerbrief die Bedeutung Christi als Opfer nicht blos an den Umständen seines Todes nachgewiesen, sondern auch auf die Umstände seiner Erhöhung zu Gott begründet wird. Endlich wird die objective Heilswirkung, welche an den Opfertod Christi geknüpft wird, als eine für die Gemeinde fortdauernde nur dadurch sicher gestellt, daß sie auch als das Attribut des Erhöhten behauptet wird. Dieser Punkt tritt in manchen Aeußerungen des Paulus deutlich genug hervor. Nämlich die Anschauung von dem Erhöhten beherrscht dem Zusammenhange gemäß die Aussagen Kol. 1, 14; Eph. 1, 7, daß wir in Christus die Erlösung besitzen, deren Erwerbung durch sein Blut in der zweiten Stelle noch besonders hinzugefügt wird. Demgemäß wird auch der Ausspruch Röm. 4, 25 weniger befremden, obgleich er die sonst auf den Tod Christi bezogene Wirkung der *δικαίωσις* ausnahmsweise von seiner Auferweckung abhängig macht. Der Doppelsatz weicht freilich auch insofern von der vorangegangenen Entwickelung im Römerbrief ab,

als er zwischen der Vergebung der Sünden und der Rechtfertigung unterscheidet, und nun jene dem Tode, diese der Auferweckung Christi beilegt. Veranlaßt ist diese Darstellung ohne Zweifel dadurch, daß die vorhergehende Rede der Vergleichung zwischen dem christlichen Glauben und dem Glauben des Abraham gewidmet war, dieser aber auf die Todte erweckende Kraft Gottes bezogen wurde. Demgemäß wird Gott auch als Gegenstand des Glaubens der Christen unter dem Merkmal der an Jesus vollzogenen Erweckung vom Tode bezeichnet. Nun kehrt allerdings in dem folgenden Enkomion „Jesu unseres Herrn" die Betrachtung wieder zu dem besondern Correlat des christlichen Glaubens zurück, welches vorher als die Rechtfertigung oder Sündenvergebung bezeichnet und an den Tod Christi geknüpft worden war, und schließt dadurch die von Cap. 3, 21 beginnende Belehrung ab. War aber Jesus als „unser Herr" bezeichnet, so konnte sich Paulus nicht begnügen, die Begründung der Sündenvergebung in dem Tode Christi auszusprechen, sondern er mußte auch die Beziehung seiner Auferweckung, durch die Jesus „unser Herr" wurde, auf dasselbe Gut hinzufügen. Wenn er nun zu diesem Zwecke die negative Sündenvergebung auf den Tod und die positive Rechtfertigung auf die Auferweckung vertheilte, so ist es wegen der von ihm vorher aufrecht erhaltenen Identität beider Begriffe nicht möglich, ihm an dieser Stelle eine reale Unterscheidung derselben zuzutrauen. Er hat vielmehr in rhetorischer Hebung des Ausdrucks ausgesprochen, daß auch die Auferweckung zur Vermittelung jenes identischen Gutes für die unter Jesus ihrem Herrn stehende Gemeinde dient, wie sein Tod. Eine besondere Bedingtheit dieses Gedankens liegt endlich in der Behauptung des Paulus (Röm. 8, 34; vgl. Hebr. 7, 25) vor, daß Christus, wie er zur Rechten Gottes ist, für die Gemeinde Gottes Fürbitte leistet. Wie nun die göttliche Macht des Erhöhten dafür bürgt, daß Niemand die Gemeinde von der Liebe Christi als der bewegenden Kraft seines ganzen Wirkens losreißen kann, so folgt daraus, daß Gott der Rechtfertigende ist, daß keine Verurtheilung für die Gläubigen zu fürchten ist.

Zum Verständniß der Briefe im Neuen Testament, namentlich derer des Paulus, insbesondere aber für die eben berührten Theile des Römerbriefes kann nicht stark genug betont werden, daß die Gemeinde der Gläubigen, so wie sie unter Jesus Christus ihrem Herrn verbunden ist, den Standpunkt bezeichnet,

von welchem aus die Betrachtungen und Ermahnungen, die Danksagungen an Gott und die Belehrungen über die nothwendigen religiösen Erkenntnisse entworfen sind. Es ist doch wohl nicht gleichgiltig, daß Paulus schon in der Addresse des Römerbriefs seine berufsmäßige Ausübung der guten Botschaft Gottes auf den Sohn Gottes, Jesus Christus unsern Herrn bezieht (1, 3. 4). Er deutet damit an, daß er alles, was er von dessen Wirkungen zu unserem Heile ausführen wird, dadurch begrenzt, daß die Gemeinde besteht, deren Herr der Sohn Gottes Jesus Christus ist. In diesem Sinne ist es weiter nothwendig zu beachten, daß er am Schlusse jedes Abschnittes seiner Erörterung der Gerechtigkeit aus dem Glauben auf jenen Titel Jesu zurückkommt (4, 24; 5, 21; 6, 23; 7, 25; 8, 39). Es ist ja auch für Paulus wie für die anderen Apostel ganz unmöglich, die Absichten Gottes mit den Menschen und die heilsamen Wirkungen Christi auf Sünder anders als aus dem Erfolge zu verstehen. Denn wenn ihm nicht die durch Christus beabsichtigte und gegründete Gemeinde gegenwärtig wäre, in welche er sich selbst einrechnet, indem er seine Rettung durch Jesus Christus unsern Herrn in dem durch ihn an Gott gerichteten Dank bezeugt (Röm. 7, 25), so wäre er überhaupt nicht im Stande gewesen, die Offenbarung Gottes in Christus anzuerkennen. Innerhalb dieses seines Gesichtskreises stehen nun auch die Aussagen des Inhalts, daß Gott die Welt mit sich versöhnt, daß er die Gottlosen gerecht spricht, daß Christus für Sünder gestorben ist (Röm. 4, 5; 5, 6; 2 Kor. 5, 19). Allein sofern hierin Erfolge bezeugt werden, und nicht blos Absichten, deren Erfolg dahin gestellt bleiben könnte, so kann derselbe nur so ausgedrückt werden, daß die Weltmenschen und Sünder als Versöhnte und Gerechtfertigte in der Gemeinde sind. Nun versteht es sich von selbst, daß die Gemeinde in ihren einzelnen Gliedern besteht. Aber der Einzelne, welcher die Heilswirkungen Christi erfährt, kann auf dem von Paulus eingenommenen Standpunkt vollständig nur als solcher vorgestellt werden, welcher zur Gemeinde gehört. Das bewährt sich nicht blos an den allgemeineren Bezeichnungen der Heilswirkung Christi, sondern auch an dem Prädicate der Rechtfertigung. In dem Ausspruch 1 Kor. 6, 11 sagt Paulus ἀπελούσασθε, weil von jedem einzelnen Mitglied der Gemeinde in Korinth festgestellt werden konnte, daß es in das fließende Wasser sich untergetaucht hatte, um in die Gemeinschaft

mit dem Tode und der Auferweckung Christi einzugehen. Allein in den hinzugefügten Prädicaten ἡγιάσθητε und ἐδικαιώθητε beurtheilt Paulus die Einzelnen nicht so, daß er sich getraute, an jedem die Giltigkeit derselben nachzuweisen, sondern nach dem Maßstabe, daß die Leser der Gemeinde Jesu Christi ihres Herrn angehörten. Damit thut er kund, daß er keine Rechtfertigung außerhalb oder vor der Zugehörigkeit zur Gemeinde vorstellt[1]). Indem man sich in diese Normirung des Gesichtskreises des Paulus nicht hineingefunden hat, ist man auf Schwierigkeiten im Verständniß des ersten Abschnittes im Römerbrief gestoßen, zu deren Beseitigung man den Abschnitt vom 6. Capitel an herbeigezogen hat. Dieser allerdings betrifft die Lage der einzelnen Gemeindeglieder als solcher, da die Erörterung an die Taufe angeknüpft wird, die jedes Gemeindeglied als einzelnes an sich hat vollziehen lassen. In der Deutung der Taufe werden deshalb andere Beziehungen des Todes und der Auferweckung Christi geltend gemacht, als welche vorher vorgetragen sind. Dieselben in die vorhergehende Darstellung zurückzutragen ist nur der Ausdruck einer Verlegenheit, welche man sich ersparen kann. Indessen wird dieses Verfahren erst später besonders berücksichtigt werden können.

Die Betrachtung des Todes Christi als Opfer, welche der Herr selbst ausgesprochen hat, wird nun, mit Ausnahme von

---

1) Ich muß diese Combination auch im Verständniß des Paulus aufrecht erhalten gegen Weiffenbach, Gemeinderechtfertigung oder Individualrechtfertigung. Eine biblisch-theologische Untersuchung (1887). Die in diesem Titel ausgedrückte Disjunction habe ich nicht verschuldet. Wenn ich die Erlösung oder die Rechtfertigung der Einzelnen als solcher nicht als Gedanken des Paulus annehme, vielmehr diese Heilswirkungen Christi auf die Gemeinde beziehe, so habe ich oft genug ausgesprochen, daß darin eben die Einzelnen entsprechend bestimmt sind. Denn die Gemeinde besteht in ihren Gliedern. Der Versuch Weiffenbach's mich zu widerlegen, leidet nun im Voraus an der von ihm beliebten Disjunction, welche ich nicht auf mich nehme. Außerdem hat er nicht der Aufmerksamkeit für werth gehalten, was ich S. 22. 23 über den Gesichtskreis der apostolischen Briefe gesagt habe. Er behandelt dieselben als ein Spruchbuch für die melanchthonisch-lutherische Dogmatik, welche, wie es scheint, seinem theologischen Bedürfniß genügt. Gegen diesen Standpunkt mich speciell zu verantworten halte ich für überflüssig; ich müßte sonst das ganze Werk über Rechtfertigung und Versöhnung noch einmal schreiben.

Jakobus und Judas, durch alle Schriftsteller des Neuen Testaments fortgesetzt, zwar mit mancherlei Modificationen und in abgestufter Deutlichkeit, allein doch in so wesentlicher Uebereinstimmung, daß die Untersuchung dieses Gedankenstoffes nicht nach der Rücksicht auf die Einzelnen zersplittert werden darf. Die Uebereinstimmung derselben betrifft auch die hervorragende Werthlegung auf jenen Gedanken für die Gestaltung der christlichen Gesammtanschauung. Daß die Opferidee zur Beurtheilung des Todes Christi auch für Paulus gelte, ist nun neuerdings in Abrede gestellt worden[1]). Es wird darauf hingewiesen, daß die Vorstellung nur sehr selten direct von Paulus ausgesprochen werde, und daß gewisse Aussprüche, die man durch die Opferidee erklärt hat, namentlich Römer 3, 25. 26 auf eine andere Auffassung rechnen. Es ist zunächst nicht möglich, diese Controverse im Einzelnen zu schlichten; jedoch darf bemerkt werden, daß sie auf entgegengesetzten Ansprüchen oder Vorurtheilen beruht, welche im Voraus beurtheilt werden können. Die Ansicht des genannten Gelehrten stützt sich darauf, daß der Gedankenkreis des Paulus möglichst wenig mit den übrigen Schriftstellern des Neuen Testaments gemein habe, daß die Bedeutung einer Idee für den Schriftsteller stets in directem Verhältniß zu dem Maße der Deutlichkeit ihrer Ausführung für uns stehe, endlich daß die Idee der Erlösung oder Rechtfertigung von Paulus in dem Schema der lutherischen Dogmatik auf das einzelne Subject des Gläubigen bezogen sei. Die letztere Voraussetzung ist der Grund, aus welchem Schmidt das Verständniß von Röm. 3, 25. 26 aus dem sechsten Capitel des Briefes zu gewinnen sich zutraut. Deswegen meint er die Opferidee für die Erklärung jener Stelle entbehren zu können. Wenn das Maß der Deutlichkeit eines Gedankens für uns, deren exegetischer Geschmack so oft durch falsche Combinationen verderbt ist, maßgebend sein soll für die Werthschätzung eines Gedankens durch den Schriftsteller, so klingt hierin der alte theologische Grundsatz nach, daß die biblischen Bücher geschrieben seien, um uns für alle Zeiten die heilsame Offenbarung zu vergegenwärtigen. Jenes kritische Argument ist nichts anderes als eine Verkleidung dieser orthodoxesten Hypothese. Ferner die Voraussetzung, daß Paulus in den Centralideen des Christenthums möglichst wenig mit den

1) Richard Schmidt, die Paulinische Christologie (1870) S. 84. 86

anderen Schriftstellern des Neuen Testaments gemein habe, ist die petitio principii, welche das Verfahren des genannten Gelehrten und mancher Anderen von meinem Wege trennt. In der vorliegenden Einzelfrage ist nun mein Vorurtheil für den starken Einfluß der Opferidee auf die Anschauung des Paulus vom Tode Christi darauf gegründet, daß er ebenso wie die Anderen dem Blute Christi die specifische Heilswirkung beilegt (1 Kor. 10, 16; Röm. 3, 25. 26; 5, 9; Kol. 1, 20), indem überall sonst die Erwähnung des Blutes auf die Bedeutung des Todes Christi als Opfer bezogen ist (1 Petr. 1, 2. 19; Apok. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 1 Joh. 1, 7; 5, 6; Hebr. 9, 12. 14; 10, 19. 29; 12, 24; 13, 12. 20; Eph. 1, 7; 2, 13). Für diese schon früher von mir vertretene Ansicht wird mir nun von dem Genannten ein besonderer Beweis auferlegt, indem er zugesteht, daß wenn jene Behauptung evident ist, sie seiner Erklärung des Paulinischen Gedankenkreises präjudicirt. Ich finde nun, daß es mehr nach dem Verfahren in einem Rechtsstreite als nach der gemeinsamen Erstrebung wissenschaftlicher Erkenntniß schmeckt, wenn mir auf diesem Punkte ein Beweis zugeschoben wird, anstatt daß eine directe Widerlegung meiner Behauptung durch eine andere Erklärung der Formel versucht würde. Dieser Uebergang in ein ganz verschiedenartiges Streitverfahren soll mich nun freilich nicht verleiten, blos die Frage zurückzuschieben, wie denn die Anspielungen des Paulus auf das „Blut Christi" verstanden werden sollen, wenn nicht in der bei den anderen Schriftstellern klar vorliegenden Beziehung. Ich erinnere vielmehr daran, daß die Art des Todes am Kreuz keinen Anlaß zur Hervorhebung dieses Umstandes hat geben können. Jesus ist nicht an Verblutung gestorben, sondern durch die auf die Ueberreizung des Nervensystems folgende Erschlaffung desselben. Die Blutvergießung, welche durch Annagelung der Hände und etwa durch die vorhergegangene Geißelung hervorgebracht war, ist in Wirklichkeit nur eine beiläufige Erscheinung bei der Hinrichtung Jesu, nicht aber die Todesursache für ihn gewesen. Trotzdem sprechen die Apostel von der Blutvergießung als einer mit dem Tode identischen Thatsache. Zweifellos lassen sich die Uebrigen darin durch die Abendmahlsworte Jesu leiten. Daß dies auch für Paulus gilt, ist wegen seiner Gemeinschaft mit den anderen Schriftstellern allein wahrscheinlich, zumal da seine Bekanntschaft mit der Abendmahlsrede feststeht. Oder sollte er mit

dem Ausdruck auf die sprichwörtliche Bezeichnung eines gewaltsam angethanen Todes (Mt. 23, 35; Act. 5, 28; Hebr. 12, 4; Apok. 6, 10) anspielen? Das ist eine Möglichkeit, aber eine leere Möglichkeit, welche die Probe nicht besteht. Oder was sollte es bedeuten, daß Paulus 1 Kor. 10, 16 sagen würde, der Kelch, den wir trinken, sei die Gemeinschaft mit dem von Juden und Heiden über Christus verhängten gewaltsamen Tode? Denn Paulus führt die Vorstellung, daß wir im Blute Christi gerechtfertigt sind (Röm. 5, 9), darauf zurück, daß wir in seinem Gehorsam gerechtfertigt sind (V. 19). Also nicht die Aufnöthigung des Todes, sondern die Bereitwilligkeit zu demselben in Folge des allgemeinen Berufsgehorsams ist der Grund der Schätzung des Todes Christi als eines heilsamen Ereignisses. Dieses aber ist die ideelle Wahrheit der Opfervorstellung. Also wird diese und nichts anderes auch Röm. 3, 25 durch das Wort αἷμα angedeutet sein.

Steht nun die Deutung der heilsamen Wirkung des Todes Christi als Opfers für Paulus ebenso fest, wie für die anderen Schriftsteller des Neuen Testamentes, welche jene Deutung überhaupt unternehmen, so wird es endlich keinem Zweifel ausgesetzt sein, daß die alttestamentliche Ansicht vom Opfer den Maßstab für den Sinn jener Combination abgiebt. Das entspricht der Gemeinschaft der beiden Religionsstufen. Wenn nun diese Annahme im Einzelnen so erprobt werden kann, daß eine andere Erklärung der Aeußerungen der Apostel als unstatthaft erwiesen wird, so wird ja damit nichts weniger gewonnen, als daß, die Apostel durch die technische Analyse der Zeugnisse im A. T. ihre Vorstellung vom Opfer Christi zu Stande gebracht haben. Dieses Verfahren ist vielmehr ausgeschlossen, indem die Thatsache jener Uebereinstimmung sich unserer Beobachtung aufdrängt. Die Richtigkeit derselben ist aber auch nicht davon abhängig zu machen, daß die Frage, wie die Apostel zu ihrer Deutung des Todes Christi nach den Maßstäben der Opfervorstellung im A. T. gekommen sind, beantwortet werden müßte. Entweder wird die Deutung des Todes Christi als Opfer mit den entsprechenden Mitteln des A. T. unternommen; oder jene Vorstellung der Apostel bleibt uns überhaupt unverständlich. Näher angesehen aber schließt die specielle Vergleichung des Todes Christi mit solchen Opfern, welche innerhalb der Bundesgemeinschaft Gottes mit dem erwählten Volke stehen, von vornherein die Vermuthung aus,

als ob eine aufklärende Beziehung zwischen dem Sinne des Todes Christi und dem heidnischen Begriffe des Opfers zu entdecken wäre. Zu welchem wüsten Ergebniß die directe Vergleichung heidnischer Opfer mit dem Todesopfer Christi führt, kann man an einer Schrift von Ernst von Lasaulx[1]) lernen; an dem Resultat derselben aber ist neben anderen Gründen der Umstand schuld, daß der Abstand der alttestamentlichen Religion von der heidnischen und der ausschließliche directe Zusammenhang des Christenthums mit jener ignorirt wird.

Denn es ist gewiß nicht zufällig, daß die Abendmahlsworte des Herrn selbst (Mc. 14, 24) seinen Tod in Vergleichung mit einem bestimmten Opfer im Alten Testament stellen, in eine Beziehung, welche auch in der abweichenden Wendung sicher gestellt ist, in der Paulus (1 Kor. 11, 25) die Worte Christi mittheilt. Und zwar ist der Umstand, daß das Bundesopfer des Mose (Exod. 24, 3—11) natürlich keine gleichartige Wiederholung zuließ, für die Einzigkeit des Opfers Christi so entscheidend, daß dieses gleich an dieser Stelle hervorgehoben werden darf. Zugleich ist klar, daß Jesus das Opfer seines Lebens auf die Gründung des neuen Bundes bezieht, welchen Jeremia (31, 31) verheißen hat, und welcher seine Grundbedingung in der dem Volke zu gewährenden allgemeinen Sündenvergebung besitzt. Wenn also überhaupt eine Vergleichung des Todesopfers Christi mit Sühnopfern heidnischer Völker den Aposteln zuzutrauen wäre, so wird dieselbe durch die vorherrschende Vergleichung mit dem Bundesopfer des Mose in die Ferne gerückt. Neben den so beziehungsreichen Abendmahlsworten Jesu kann die analoge Aeußerung bei Joh. 17, 19: *ὑπὲρ αὐτῶν ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτὸν, ἵνα ὦσιν καὶ αὐτοὶ ἡγιασμένοι ἐν ἀληθείᾳ* — nicht in selbständigen Betracht kommen, theils weil sie weniger bestimmt ist, theils weil sie einen Gegensatz gegen die alttestamentlichen Opfer im Allgemeinen andeutet, welcher eine spätere Reflexion verräth. In diesem Satze sind die allgemeinen Beziehungen des im freiwilligen Sterben zu vollziehenden Opferactes bezeichnet, welche zu den Abendmahlsworten passen, weil sie in denselben vorausgesetzt werden. Auf dem Boden der mosaischen Gesetzgebung bedeutet *ἁγιάζειν* jede Handlung, durch welche eine

1) Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniß zu dem Einen auf Golgatha. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. 1841.

Sache oder eine Person Gott als Eigenthum zugeeignet wird, also sowohl die geordnete Darbringung einer Gabe an Gott (Exod. 13, 2), als auch die Einweihung eines Priesters zum speciellen Dienste Gottes (28, 41). Wo es nun, wie im Falle Jesu, auf die freiwillige Zueignung des eigenen Lebens an Gott ankommt, da trägt das Object der Handlung nothwendig die Merkmale jener beiden Fälle zugleich und ohne Möglichkeit der Unterscheidung an sich. Es ist also dem Sinne nach gleichgiltig, ob man den Ausspruch Jesu nach dem zweiten Vorbilde auf die Vorbereitung zum Priesterdienst deutet, dessen Opferobject sein eigenes Leben ist, oder, nach dem ersten Vorbilde, auf die Darbringung seines eigenen Lebens als Gabe an Gott, in welcher Jesus selbst Priesterdienst verrichtet. Auch die Angabe des Zweckes der Selbstheiligung Jesu entspricht der unumgänglichen Analogie mit dem Zwecke der gesetzlichen Opfer. Ausdrücklich ist allerdings im Gesetze der allgemeine Zweck der Opfer nicht als der der Heiligung der betheiligten Israeliten bezeichnet. Aber wenn dies die ausgesprochene Bestimmung der Lustrationen ist (Exod. 19, 10. 14; Jos. 7, 13), und wenn das ganze Leben des Volkes unter die Forderung gestellt wird, heilig zu sein, so müssen die den Lustrationen im Allgemeinen gleichartigen Opferhandlungen, die in der Ordnung des Lebens der Israeliten so bedeutsam hervortreten, auf denselben Zweck der Heiligung direct bezogen sein. Jesus hat also, um die Wirkung seines Lebensopfers zum Heile der Jünger zu bezeichnen, nur den Ausdruck gewählt, welcher sich aus dem Zusammenhange der mosaischen Opferordnung mit dem Werthe der Bundesreligion überhaupt ergab. Dagegen dürfte die deutliche Entgegensetzung des allein zur wirklichen Heiligung dienenden Opfers Jesu gegen die nur scheinbar wirksamen Opfer im alten Bunde als ein den Gedanken schärfender Zusatz des Berichterstatters angesehen werden, da dieses Maß der Beurtheilung alttestamentlicher Institute, auch wenn es dem Standpunkte der Apostel entspricht, doch in dem Gesichtskreise Jesu sonst nicht hervortritt.

Daß der Tod Christi zum Besten, zum Heile der Gläubigen erfolgt ist, ist der äußerlichste Punkt, in welchem sich die Aussagen des Petrus und des Paulus mit dem eben besprochenen Worte Jesu berühren (1 Thess. 5, 10; 2 Kor. 5, 14. 15; Röm. 5, 8; 8, 32; 14, 15; 1 Petr. 2, 21; 3, 18). Denn daß die Präposition ὑπέρ an diesen Stellen nur jenen Sinn hat und nicht anstatt

bedeutet, wie die alte theologische Schule zu Gunsten ihres Begriffs von Stellvertretung annahm, folgt einfach aus 2 Kor. 5, 15: τῷ ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Denn wenn es von vorn herein ein erträglicher Gedanke sein mag, daß Jesus anstatt der gläubig gewordenen Sünder gestorben ist, um ihnen das Sterben zu ersparen, so würde die analoge Behauptung, daß Jesus auch anstatt der Gläubigen auferweckt worden sei, dem Sinne des Paulus völlig zuwider sein. Denn die dem Satze entsprechende Folgerung, daß demgemäß die Gläubigen selbst nicht auferweckt zu werden brauchten, würde den Heilsglauben des Paulus und gerade auch die Wahrheit der Auferweckung Jesu aufheben. Tiefer als diese blos das Factum des Sterbens Jesu bezeichnenden Aussagen gehen nun diejenigen, in welchen das *Todesleiden der freien thätigen Hingebung Jesu untergeordnet* wird. Er hat zum Besten des einzelnen Gläubigen und der Gemeinde sich selbst in den Tod übergeben (Gal. 2, 20; Eph. 5, 25), auf Anlaß unserer Sünden (Gal. 1, 4). Specificirt wird diese Behauptung durch die Bezeichnung des Opfers, sofern Christus im Sterben das Object seiner eigenen Darbringung an Gott ist. Er ist deshalb im Allgemeinen προςφορά (Eph. 5, 2; Hebr. 9, 14. 28; 10, 10. 12. 14), im Besondern blutiges Opfer, θυσία (Eph. 5, 2; Hebr. 9, 26; 10, 12; vgl. 1 Kor. 5, 7). Wie nun die Merkmale des Sterbens im Allgemeinen an den Erscheinungen des Leibes hervortreten und deshalb der Tod Jesu speciell auf den Leib bezogen wird (1 Petr. 2, 24; Röm. 7, 4; Kol. 1, 22; 2, 11; Eph. 2, 16), so wird auch einmal direct von der προςφορὰ τοῦ σώματος gesprochen (Hebr. 10, 10). Vorherrschend aber knüpft sich das Prädicat des Opfers für Christus an die den Tod am Kreuze begleitende Blutvergießung, weil das gleiche Merkmal die Thieropfer des Alten Testaments von den übrigen unterschied (S. 163). Endlich da das Kreuz der Ort des Opfertodes Christi war, wird dasselbe als Organ des Heilserfolges, als Gegenstand christlicher Verkündigung und heilsamen Glaubens wie verderblicher Widersetzlichkeit genannt, weil die volle Vorstellung vom Opfertode Christi damit verbunden ist (1 Kor. 1, 17. 18; Gal. 6, 14; Kol. 1, 20; Eph. 2, 16; Phil. 3, 18). Sofern Jesus als Subject seiner Selbstdarbringung näher betrachtet wird, ergiebt sich seine *Qualität als Priester neben der als Opfer.* Indessen nur der Verfasser des Hebräerbriefes ist

in der Deutung der Heilswirkung des Todes Jesu dieser Anschauung nachgegangen, obgleich sie dem Paulus bei seiner ausdrücklichen Anerkennung der Selbstthätigkeit Jesu in dem Acte des Todesopfers ebenso nahe gelegen hätte. Indessen ist Paulus auf eine nicht minder kühne Combination bedacht gewesen, indem er in der Anschauung des am Kreuze hängenden, mit Blut bedeckten Sterbenden mit den Merkmalen des Opfers die der Kapporeth vereinigt findet (Röm. 3, 25). Denn nicht nur bedeutet das Wort *ἱλαστήριον*, welches Paulus an jener Stelle von Christus prädicirt, überall im Alten wie im Neuen Testament (Exod. 25, 17—20; 30, 6; Philo de vita Mosis III. p. 668. Hebr. 9, 5) jenes ausgezeichnete Geräth über der Lade des Zeugnisses in dem Allerheiligsten, sondern der Zusammenhang der Aussage des Paulus fordert, wie bewiesen werden wird, gerade jenen und nur jenen Sinn des Wortes.

23. Die Deutung des Todes Christi als Opfer wird ferner specialisirt, indem jener Act als das Gegenbild verschiedener Arten alttestamentlicher Opfer angesehen wird. Indirect durch Jesus selbst in den Abendmahlsworten, direct im Hebräerbrief (9, 15—21) wird sein Sterben als Bundesopfer dem von Mose am Sinai dargebrachten (Exod. 24, 3—11) gleich- und gegenübergestellt. In dieser Eigenschaft vermittelt das Todesopfer Jesu die Bereitschaft der von Gott durch ihn berufenen, freilich erst ideell gesetzten Gemeinde zu dem Bunde mit Gott oder zu dessen Eigenthum. Weil erst unter der Voraussetzung des Bundesopfers und der darin ausgedrückten Absicht des Bundesgehorsams das erwählte Volk wirklich als das Eigenthum Jahwe's erscheint, deshalb gilt nun auch von dem Mittler des neuen Bundes in Hinsicht seines blutigen Opfers, daß er *τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου* (Apgsch. 20, 28). Das Nomen *περιποίησις* nämlich bedeutet Maleachi 3, 17; 1 Petr. 2, 9 als Uebersetzung von סְגֻלָּה die besondere Bestimmung der zum Bunde Erwählten als Gottes Eigenthum. Da nun dieser neue Bund nach Jerem. 31, 31—34 auf die göttliche Verheißung der Sündenvergebung gegründet ist, so wird diese auch durch das im Tode Jesu vollbrachte Bundesopfer gewährleistet (Hebr. 9, 15), obgleich dasselbe seiner alttestamentlichen Art nach nicht Sündopfer, sondern Brand- und Heilsopfer

ist (Exod. 24, 5). Deshalb ist auch der Zusatz zu den Abendmahlsworten bei Matthäus (26, 28) εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν als eine richtige Ergänzung zu verstehen, sofern man ihn auf den Charakter des von Jesus gemeinten neuen Bundes zurückführt. Das Bundesopfer des Mose zeichnet sich vor den gesetzlich geordneten Opfern dadurch aus, daß das Thierblut nicht blos um den Altar, sondern auch über das umherstehende Volk gesprengt wird (Exod. 24, 8). Wenn deshalb im Hebräerbrief (10, 22; 12, 24) und 1 Petr. 1, 2 das Bild einer Besprengung der Gläubigen mit dem Blute Christi aufgestellt wird (ῥαντισμός), um die Wirkung seines Opfers zur Reinigung oder Herstellung des Gewissens zur Anschauung zu bringen, so ist auch hiefür die Vergleichung desselben mit dem Bundesopfer des Mose der leitende Gedanke (Hebr. 9, 19. 20).

Während also die eigenthümliche Art des neuen Bundes den Gedanken begründet, daß Christi Tod als Bundesopfer die Sündenvergebung wirkt, so erscheint eine andere Zurückführung dieser Wirkung auf den Typus alttestamentlicher Ordnung in der Anschauung vom Tode Christi als Sündopfer, insbesondere in der Gleich- und Gegenüberstellung desselben mit dem jährlichen Sündopfer für das israelitische Volk am Jom Hakkippurim. Es bedarf keiner nähern Erörterung darüber, daß nur das mosaische Sündopfer für das ganze israelitische Volk als Typus eines Opfers zu Gunsten der Gesammtheit der Gläubigen dienen konnte. Deshalb kam es aber darauf an, auch an dem Todesopfer Jesu etwas aufzuzeigen, was dem für jenes jährliche Sündopfer vorgeschriebenen eigenthümlichen Ritus entspräche. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser des Hebräerbriefes (9, 1—14. 24. 28; 10, 1—18) mit möglichster Genauigkeit unterzogen. Zum jährlichen allgemeinen Sündopfer (Lev. 16) gehört, daß der Hohepriester das Opferblut auch an die im verschlossenen Allerheiligsten enthaltene Kapporeth sprenge, an das höchste Symbol göttlicher Gegenwart in der israelitischen Gemeinde. Indem aber Christus Hoherpriester Melchisedekischer Ordnung ist, bestimmt zur Aneignung der höchsten geistigen und ewigen Güter für die Gläubigen, so bezieht sich auch der an seine Selbstdarbringung geknüpfte Dienst auf das himmlische Vorbild der Hütte der Zusammenkunft, wo Gottes Gegenwart eigentlich gedacht werden muß; und deshalb ist sein Opfer nicht mit der Darbringung seines Leibes am Kreuze (9, 28;

10, 10) erschöpft; sondern die von seinem Sterben untrennbare Auferstehung führt ihn direct durch die Reihe der Himmel dahin, wo er als Träger seines vergossenen Blutes vor Gott erscheint, um durch diesen Act sein Opfer zu vollenden. Diese Ausführung der typischen Analogie, welche, wie später gezeigt werden soll, in einem Punkte von der Ordnung des Vorbildes abweicht, ist von dem Gedanken beherrscht, daß nicht die Blutvergießung überhaupt das Merkmal eines legitimen Opferactes ist, sondern erst die Vergießung oder Darbringung des Blutes an der richtigen Stätte, welche die Stätte der legitimirten Gegenwart Gottes ist. Wenn also Christi Opfer als das Gegenbild des jährlichen allgemeinen Sündopfers nach mosaischer Gesetzgebung erwiesen werden soll, so gehört dazu nothwendig die Gewähr, daß und wie das Blut des Geopferten vor das Angesicht Gottes gekommen ist.

Nach diesem Maßstabe läßt sich auch entscheiden, wie die Anspielung des Paulus auf den Opferact Christi zur Begründung der *δικαίωσις* und der *ἀπολύτρωσις* (Röm. 3, 24—26) zu verstehen ist. Es handelt sich in dieser Stelle darum, ob *ἱλαστήριον* nach hellenischem Sprachgebrauch Sühne, Sühnmittel bedeutet, oder ob es dem Sprachgebrauche folgt, welcher sonst im Neuen Testament und bei den LXX. gilt (S. 168), nämlich daß es die Kapporeth, den Träger der göttlichen Gnadengegenwart bedeutet. Das Wort bezeichnet jedenfalls die Qualität, in welcher Gott Jesus von sich aus öffentlich ausgestellt hat, und welche zweckmäßig dazu ist, daß Gott in dieser Handlung seine Gerechtigkeit bethätigte. Diese Bethätigung besteht aber, da *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ* durch *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ* wieder aufgenommen wird, in der Gerechtsprechung der an Jesus Glaubenden. Deshalb ist der Werth Jesu, der vorher als *ἱλαστήριον* angegeben war, schon im Voraus durch die Beziehung auf die Gläubigen bedingt worden; Jesus ist als *ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως* von Gott öffentlich ausgestellt. Hingegen muß *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* von *προέθετο* abhängig gedacht werden als Ausdruck davon, daß dieses Thun Gottes mit der Erscheinung des vergossenen Blutes bei der Kreuzigung Christi zeitlich und irgendwie sachlich zusammentrifft. Denn da die Worte nicht von *διὰ τῆς πίστεως* abhängen können, welches durch die Beziehung auf den Werth der Sache

zu bestimmen ist, so können sie auch nicht in grammatischer Coordination mit *διὰ τῆς πίστεως* zu *ἱλαστήριον* gehören. Denn mag dies bedeuten, was es kann, so müßte man erwarten, daß die Hinweisung auf einen objectiven Umstand, wie die Blutvergießung ist, unter dem Gesichtspunkt der göttlichen Anordnung der ideellen Beziehung auf den subjectiven Glauben vorangestellt wäre. Endlich liegt keine Nöthigung vor, die Worte mit „in Kraft seines Blutes" zu übersetzen, oder man müßte schon über den Sinn von *ἱλαστήριον* in einer Richtung entschieden haben, welche noch fraglich ist. Denn für *ἱλαστήριον* ist die Bedeutung Sühnopfer zwar im heidnischen Sprachgebrauch nachgewiesen, für eine Gabe, durch welche der Zorn der Götter gestillt, und dieselben gnädig gestimmt werden. Allein von diesem Sinne darf höchstens erst dann Gebrauch gemacht werden, wenn die Erklärung des Wortes *ἱλαστήριον* als Kapporeth zu keinem Verständniß des Satzes führen würde. Gegen die Möglichkeit jener Erklärung aber kommen die Einwendungen Hofmann's nicht in Betracht, daß die Vorstellung des Opfers als einer Darbringung mit *διὰ τῆς πίστεως* unverträglich sei, und daß *ἐν τῷ αἵματι* zwar zur Vorstellung eines Sühnopfers passen würde, aber dabei sich von selbst verstehe. Vielmehr wenn *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zum ganzen Satz gehört, so wäre es nur passend, daß Paulus die Geltung Jesu als Sühnopfer an die Anschauung seiner Blutvergießung knüpfte, mag sich dies auch für den allgemeinen Begriff des Sühnopfers von selbst verstehen. Auch die Bedingtheit seiner Opferqualität *διὰ πίστεως* wäre nicht anstößig, da Gottes Anordnung die Opferqualität Jesu nur begründen kann, indem Menschen dieselbe als giltig für sich anerkennen. Aber wie gesagt, die heidnische Bedeutung des streitigen Wortes dürfte erst dann für die Erklärung des Ausspruches probirt werden, wenn die biblische Bedeutung sich an dieser Stelle als gänzlich unbrauchbar erwiesen hätte.

Das artikellose *ἱλαστήριον*, welches als die Qualität Christi ausgesprochen wird, hat natürlich den Werth eines Gattungsbegriffes. Es bezeichnet nicht das einzelne materielle Geräth, welches bei den LXX. so heißt, als solches, sondern die ideelle Bestimmung, welche der Israelit mit der Vorstellung jenes Geräthes verband. Diesen Vorbehalt befolgt man ja auch bei der Erklärung der Beziehung von *προσφορὰ καὶ θυσία εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* auf Jesus (Eph. 5, 2). Nun besteht der ideelle Werth

des Geräthes, welches τὸ ἱλαστήριον hieß, darin, daß die Gegenwart des gnädigen und bundestreuen Gottes in der israelitischen Volksgemeinde an dasselbe geknüpft war (Exod. 25, 22; Num. 7, 89; Ps. 99, 1). Denn auf dem Deckel der Lade des Zeugnisses in dem dunkeln Allerheiligsten thronte die δόξα Gottes, die Rauchsäule zwischen den getriebenen Cherubimbildern, welche deshalb χερουβὶμ δόξης heißen (Hebr. 9, 5). Paulus konnte nun die Qualität Jesu mit dem Ausdrucke bezeichnen, der jeden Israeliten an die Gnadengegenwart Gottes erinnerte. Denn auch sonst bezeichnet er den Werth Jesu, als der vollständigen Offenbarung Gottes mit demselben Worte, welches für die Gotteserscheinung in der mosaischen Epoche gebraucht wird; es kommt ihm an auf die Erkenntniß τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ (2 Kor. 4, 6), und hierin findet er seine volle Befriedigung (Phil. 4, 19). Konnte also Paulus wegen dieses ideellen Werthes Christi, welcher dem ideellen Werthe der Kapporeth gleich ist, ihn nach dem für diese geltenden griechischen Ausdruck bezeichnen, so wird in dem vorliegenden Satze zugleich die Entgegensetzung angedeutet, welche neben der Gleichheit des Werthes zwischen Christus und dem Geräthe der alten Zeit obwaltet. Dieses war im Dunkel der Hütte verborgen; der neue Träger der göttlichen Gegenwart aber ist als solcher von Gott öffentlich ausgestellt worden. Da jedoch dieser Werth Christi ebenso wenig sinnenfällig ist, wie die alttestamentliche Werthschätzung der Kapporeth abgesehen von dem religiösen Glauben feststand, so ist die Verbindung ἱλαστήριον διὰ τῆς πίστεως zur Bezeichnung der Qualität Christi durchaus angemessen. Durch diese Erörterung ist die Möglichkeit bewiesen, das Prädicat Christi nach der biblischen Bedeutung des Wortes ἱλαστήριον zu verstehen. Ich kann keinen Gebrauch von der gegen mich gerichteten Bemerkung Hofmann's machen, daß die Kapporeth in diesem Zusammenhange keinen Falls als Träger der Gegenwart Gottes in Betracht komme, sondern nur in ihrer durch den Namen ἱλαστήριον benannten Bedeutung. Diese unbewiesene Versicherung ist ohne alle Bedeutung, da feststeht, daß bei dem Worte ἱλάσκεσθαι und seinen Ableitungen die LXX. wie die Schriftsteller des Neuen Testaments etwas anderes gedacht haben, als das griechische Wort bedeutet. Der Gedanke des entsprechenden hebräischen Wortes und der Sinn dieser griechischen Wörter sind geradezu incongruent; es kommt

also gerade in diesem Falle darauf an, von dem Wortsinn der griechischen Wörter abzusehen und die Gedankenverbindungen zu ermitteln, welche dem geborenen und im Alten Testament heimischen Hebräer möglich waren. Oder wenn ich die Aeußerung Hofmann's nicht als Ausdruck momentaner Verlegenheit, sondern als Ausdruck eines allgemeinen Grundsatzes ansehen soll, so besorge ich, daß eine auf den bloßen Wortsinn und nicht auf die ideellen Beziehungen gerichtete Erklärung von Eph. 5, 2 ein sehr auffallendes Resultat ergeben würde.

Die vorgetragene Erklärung von *ἱλαστήριον* ist also möglich nach Maßgabe der logischen Verhältnisse des Satzes und der analogen Würdigung der Person Christi, welche Paulus in anderen Briefen ausspricht. Sie ist nothwendig im Verhältniß zu dem Zwecke *εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*. Derselbe ist so ausgesprochen, daß seine Erreichung mit der Handlung *προέθετο* zusammenfällt. Die Gerechtigkeit Gottes bedeutet nun nach dem Sprachgebrauch des Alten und des Neuen Testaments (S. 118) das der Normalität Gottes und dem Heile der Gläubigen entsprechende folgerechte Verfahren, und ist in Hinsicht dieses Zieles von der Gnade nicht zu unterscheiden. Daß diese Bedeutung hier gilt, ergiebt sich aus der Wiederaufnahme der Zweckbestimmung am Schlusse des Satzes und der Specificirung der Wirkung der Gerechtigkeit als Gerechtsprechung oder Sündenvergebung für die an Christus Glaubenden. Diese Zweckbestimmung steht aber nur dann in Congruenz mit den vorhergehenden Theilen des Satzes, wenn Christus durch das Prädicat *ἱλαστήριον* als Vertreter Gottes charakterisirt ist. Dieses findet aber statt, indem er durch diese Bezeichnung der Kapporeth verglichen und durch *προέθετο* diesem Symbol der beschränkten Gnadenoffenbarung als der Träger der universell gerichteten Gnade entgegengesetzt wird. Also ist diese Erklärung als nothwendig erwiesen. Nun kommt jedoch noch Folgendes in Betracht. Im mosaischen Cultus wird die Kapporeth nur durch das jährliche Sündopfer für das ganze Volk berührt, indem das Opferblut an sie gesprengt wurde. Unter dieser Bedingung wurde die an jenes Symbol geknüpfte Gnadengegenwart Gottes wirksam zur Vergebung der Sünden des Volkes. Diesen Zug des Vorbildes wahrt Paulus, indem er *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* zu *προέθετο* hinzufügt. Die Blutvergießung an dem Leibe des Gekreuzigten, welche gleichzeitig mit der öffent-

lichen Ausstellung des Vertreters Gottes am Kreuze stattfindet, ist die gesetzmäßige Bedingung, unter welcher Gott in diesem seinem Vertreter seine Gerechtigkeit zur Sündenvergebung für die neue Gemeinde bethätigt. Christus also wird in der öffentlichen Ausstellung am Kreuz zugleich als Träger der Gnadengerechtigkeit Gottes und als Opfer in der Vertretung seiner Gemeinde gedacht. Indem sein Blut an seinem Leibe geflossen ist, wird die gesetzliche Bedingung erfüllt, daß die Blutvergießung an die eigentliche Stätte der Gegenwart Gottes gebracht werde. Paulus wendet also ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes den Typus des jährlichen allgemeinen Sündenopfers auf Christus an. Aber indem er das höhere Gegenbild der Kapporeth nicht im himmlischen Throne Gottes, sondern in Christus als dem Träger der göttlichen *δόξα* oder dem Ebenbilde des Vaters sucht, so findet er die zum Zwecke der allgemeinen Sündenvergebung gereichende Vergießung des Opferblutes Jesu schon in dem Momente der öffentlichen Ausstellung desselben am Kreuze, und verlegt sie nicht, wie Jener, in die Erhöhung des Auferstandenen zum Himmel. Paulus hat in dem Satze des Römerbriefes eine Combination gebildet, welche an unsere Phantasie eine starke Zumuthung stellt. Aber weil dieses der Fall ist, ist jene Combination nicht schon unwahrscheinlich. Oder ist sie kühner als die Identificirung von Priester und Opfer in der Person Jesu? Oder ist unsere Gewöhnung oder Nichtgewöhnung der sichere Maßstab dafür, was der durch Typen geleiteten Anschauungsweise der Apostel zuzutrauen ist?

Ob auch 2 Kor. 5, 21 durch das Prädicat *ἁμαρτία* Christus als Gegenbild der Sündopfer des Alten Testaments bezeichnet wird oder nicht, ist streitig. Dafür spricht die Bedeutung des angegebenen Zweckes, *ἵνα ἡμεῖς γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*, sowohl an sich als auch wegen der Beziehung des V. 21 auf V. 19. Denn die Gottesgerechtigkeit, welche die Christen in Christus geworden sind, ist der Stand der Sündenvergebung, nach durchgehender Ansicht des Paulus. Nun findet hier die Aufforderung in V. 20: werdet versöhnt mit Gott, ihr Motiv darin, daß Gott Christus zu etwas gemacht hat, was zum Zwecke unserer Rechtfertigung dient; so wie es vorher V. 19 hieß, Gott habe in Christus die Welt mit sich wieder versöhnt, indem er den Menschen die Uebertretungen nicht anrechnete. Rechtfertigung

und Sündenvergebung aber finden ihre Begründung in Christus durch seine Qualität als Opfer. Also ist zu erwarten, daß auch hier dieser Mittelbegriff seine Anwendung finde. Derselbe kann nun in dem Worte *ἁμαρτία* ausgedrückt sein, welches in den LXX. wenigstens einigemale (Lev. 5, 9; 6, 25) das Sündopfer bezeichnet (vgl. *ὁ μόσχος τῆς ἁμαρτίας* Exod. 29, 36; Lev. 4, 20. 33), während dasselbe freilich regelmäßig *περὶ ἁμαρτίας* heißt. Diesen Erwägungen tritt jedoch eine andere Rücksicht entgegen. Die beiden Prädicate Christi *τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτίαν* sind durch ihre rhetorische Stellung im Satze so auf einander bezogen, daß sie nur in einem charakteristischen Gegensatze zu einander verstanden werden sollen. Dieser aber wird nicht durch die Bedeutung von *ἁμαρτία* als Sündopfer erreicht, sondern nur durch die gewöhnliche Bedeutung als Sünde. Diese Erklärung kommt also darauf hinaus, daß Christus nach Gottes Anordnung bei seiner Sündlosigkeit durch die Erfahrung des Todes, welcher sonst immer Folge von Sünde ist, als Sünder erschienen sei; aber nun zu dem Zwecke, daß wir Gottesgerechtigkeit in ihm wurden. Mag also diese Erklärung unumgänglich sein, so leuchtet die Zweckmäßigkeit jenes Mittels zu diesem Erfolge nicht von selbst ein. Man bedarf ohne Widerrede noch eines Mittelgedankens, um die kurz hingeworfene Andeutung des Paulus zu verstehen. In diesem Sinne vergleicht man regelmäßig Gal. 3, 13. 14. Allein das Gefüge dieses Gedankens ist nicht gleichartig. Es heißt, daß Jesus in seinem Kreuzestode wirklich den Gesetzesfluch an sich erfahren, und dadurch die Juden von diesem Verhängniß befreit habe, damit die Heiden den Abrahamssegen erführen. Hingegen 2 Kor. 5, 21 heißt es, daß Jesus in seinem gewaltsamen Tode als Sünder blos erschienen sei, damit wir die Gottesgerechtigkeit gewännen. Die Dimensionen und Verhältnisse beider Sätze sind überhaupt, besonders aber darin verschieden, daß in dem einen Urtheil ein wirkliches, in dem andern nur ein scheinbares Verhängniß über Christus ausgesprochen wird. Ich wüßte also nicht, welche Hilfe zum Verständniß des vorliegenden Satzes von dorther gewonnen werden könnte. Um so weniger aber ist eine solche zu erwarten, als der Satz im Brief an die Galater gar keine Beziehung zum Opferbegriff in sich schließt, während der Zweck *ἵνα γενώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ* die Opfervorstellung als Voraussetzung fordert. Soll

also dieser Satz verstanden werden, so muß er hiedurch ergänzt werden, auch wenn das Prädicat ἁμαρτία nicht in der Bedeutung des Sündopfers genommen wird. Der doppelte Contrast zwischen dem sündlosen Charakter Christi und seiner im Tode über ihn verhängten Sündererscheinung, und zwischen dieser und der uns dadurch verliehenen Gottesgerechtigkeit ist offenbar von Paulus beabsichtigt. Aber dieser Erfolg der im Tode Christi ausgeprägten Sündererscheinung ist doch nur denkbar, wenn zugleich der Opferwerth seiner freiwilligen Unterwerfung unter den Tod vorgestellt wird.

An der Stelle Röm. 3, 24—26 ist die Rechtfertigung, welche mit der Nichtanrechnung der Sünden gleichbedeutend ist (Röm. 4, 6—8), von der Bedeutung Christi als Gegenbild des allgemeinen Sündopfers im mosaischen Cultus abhängig gemacht. Hingegen muß es unentschieden bleiben, ob die gleichnamigen Wirkungen, welche 2 Kor. 5, 19. 21 bezeichnet werden, den bestimmten Typus des Sündopfers oder den Gedanken des Opfers des neuen Bundes voraussetzen. Ebenso muß geurtheilt werden über χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα (Kol. 2, 13), welches, im Verhältniß zu dem leitenden Verbum συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ, das ein Attribut der Auferweckung Jesu bezeichnet, und zusammen mit dem folgenden coordinirten Participium ἐξαλείψας ein Attribut des der Auferweckung Jesu vorhergehenden Todesmomentes bildet. Denselben Grund setzt die übereinstimmende Aussage Kol. 1, 14; Eph. 1, 7 voraus ἐν ᾧ ἔχομεν — τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν (παραπτωμάτων), wobei zunächst von dem vorhergehenden τὴν ἀπολύτρωσιν abgesehen wird. Im Hebräerbrief erscheint dieser Ausdruck der Opferwirkung in der von den Opfern des Alten Testamentes abstrahirten Regel; χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις (9, 22), und da in dem Opfertod Christi die Begründung des neuen Bundes nachgewiesen ist, in welchem nach den Worten des Jeremia Gott der Sünden grundsätzlich nicht mehr gedenkt, so wird daraus gefolgert: ὅπου ἄφεσις τούτων, οὐκέτι προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας (10, 15—18). Sonst bedient sich der Verfasser des Hebräerbriefes anderer directer Aussagen über die Wirkung des Sündopfers Christi. Von ihnen ist wesentlich gleichartig mit jener Formel der Satz: εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται (9, 26), ferner die wiederholte Aussage, daß Christus den καθαρισμὸς τῶν

ἁμαρτιῶν, die Reinigung von den Sünden, vollzogen habe (1, 3), speciell, daß das Gewissen durch das Blut Christi von den νεκρὰ ἔργα gereinigt sei (9, 14, vergl. 10, 2). Denn damit sind auch 6, 1 nothwendig und ausschließlich die Sünden als solche Werke bezeichnet, welche dem Charakter des lebendigen Gottes (3, 12) widersprechen. Die Reinigung von den Sünden wird im Gesetz über den Jom Hakkippurim (Lev. 16, 30) so ausdrücklich als der Erfolg des jährlichen allgemeinen Sündopfers hervorgehoben, daß die Uebertragung dieses Attributes auf das mit jenem verglichene Sündopfer Christi nicht auffallen kann. Auch Petrus (3, 18) stellt durch die Verbindung Χριστὸς περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε das Leiden und den Tod unter die Kategorie des Sündopfers. Endlich stützt sich auf dieselbe Anschauung die zweimalige Bezeichnung Jesu in dem ersten Briefe des Johannes als ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (2, 2; 4, 10; vgl. 1, 7), welcher Formel sich noch im Hebräerbrief (2, 17) die Zweckbestimmung der Hohenpriesterwürde Christi εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ anschließt.

Ferner sind die Anspielungen auf eine dritte Art des Opfers vorzuführen, unter deren Anschauung der Tod Christi ebenfalls gestellt wird. Diese ist das Passahopfer. Bekanntlich giebt die Jahreszeit des Todes Christi den Anlaß zu dieser Anschauung. In verschiedener Weise wird nun auch dies Attribut mit der Wirkung der Erlösung von Sünden verbunden; diese Gedankenfolge ist aber in dem Maße schwierig zu verstehen, als sie von den Verhältnissen des Vorbildes sich entfernt, welches ja doch nicht den Charakter des Sündopfers, sondern den des Heilsopfers an sich trägt. Sehr einfach ist freilich die Darstellung des Paulus 1 Kor. 5, 6—8. Unser Passah ist geopfert, nämlich Christus; seitdem sind wir in der Feier der ungesäuerten Brote begriffen, wegen deren der alte Sauerteig aus dem Gebrauche und aus den Häusern geschafft werden mußte (Exod. 12, 15). Nun aber ist für die Christen die Schlechtigkeit und Bosheit der alte Sauerteig, also folgt aus dem durch das Passahopfer in Christus bezeichneten Charakter der gegenwärtig die Christen beschäftigenden Feier, daß die Enthaltung von jenen Untugenden und die Uebung von Aufrichtigkeit und Wahrheit eintreten muß. Diese Darstellung knüpft an den Passahcharakter des Todes Christi nur die Aufforderung an die Gemeinde, sich vor Sünden zu hüten und gewisse Sünder

auszuscheiden, und erreicht diesen Zweck auch nur durch die Deutung des zeitlichen Zusammenhanges der beiden Feste des ersten israelitischen Monats.

Anders beschaffen ist die Aussage des Petrus im ersten Briefe 1, 18. 19. Daß dieselbe aus der Vorstellung vom Opfer Christi hervorgegangen ist, ist an der Hervorhebung des Blutes zu erkennen, *ἐλυτρώθητε ἐκ τῆς ματαίας ὑμῶν ἀναστροφῆς πατροπαραδότου τιμίῳ αἵματι ὡς ἀμνοῦ ἀμώμου καὶ ἀσπίλου Χριστοῦ*. Schon hiedurch ist es verboten, bei der Bezeichnung Christi als des fehllosen Lammes, durch welche das Prädicat des Blutes, *τίμιον*, begründet werden soll, an den Knecht Gottes zu denken, der wegen seiner Geduld mit einem Schlachtschafe nur verglichen wird (Jes. 53, 7). Außerdem aber erlaubt der technische Ausdruck *ἀμνός* an sich, so wie die denselben begleitenden dem Opferritual angehörenden Beiwörter nur jene Deutung. Die Gründe, mit denen z. B. Schott[1]) die Anspielung auf die Weissagung des zweiten Jesaia dem Text vindiciren will, sind mir unverständlich; nur so viel ist mir klar, daß er den Zusammenhang der Sätze V. 17—21 nicht richtig bestimmt hat. Der Satz *εἰδότες* (V. 18) motivirt allerdings nicht, wie die Meisten annehmen, die vorhergehende Aufforderung: *ἐν φόβῳ ἀναστράφητε*; denn dieselbe hat schon ihr Motiv an dem vorhergehenden *εἰ ἐπικαλεῖσθε πατέρα κτλ.* Jener Participialsatz motivirt aber auch nicht, wie Schott ebenfalls in unverständlicher Weise vorschlägt, den Causalzusammenhang zwischen den Theilen von V. 17, sondern er motivirt die von Petrus bei den Lesern vorausgesetzte Thatsache, daß sie den unparteiischen Richter als Vater anrufen. Wenn die Stellung der Sätze dies als fernliegend erscheinen läßt, so entspricht sie doch der Diction des Petrus auch in V. 22. 23, wo das Participium *ἀναγεγεννημένοι* (V. 23) nur das Motiv für die im Vordersatz von V. 22 gemachte Voraussetzung *τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες* ausdrückt. In jenem Falle wird nun die Vaterschaft Gottes, welche die Leser durch die Art ihrer Anrufung desselben in Anspruch nehmen, auf ihr Bewußtsein davon begründet, daß Gott sie von ihrem angestammten nichtigen Wandel durch das Opferblut Christi befreit habe. Sowie indirect hierin liegt, daß die Vaterschaft Gottes für die Leser keine natürliche ist, daß sie sich vielmehr durch Beendigung eines von den Vätern überkom-

1) Der erste Brief Petri erklärt. S. 66.

menen (πατροπαράδοτος) Zustandes der Leser bekundet, so wird man durch den Satz ἐλυτρώθητε κτλ. auf ein bestimmtes Vorbild hingewiesen, welches Schott nicht erkannt hat. Sowie die Befreiung aus dem nichtigen Wandel in Aegypten (Num. 11, 18) die Vaterschaft Gottes gegen das israelitische Volk bewährte (Exod. 4, 22), so wissen sich auch die Christen durch Gott aus ihrer Art von nichtigem Wandel befreit. Und zwar diente dazu das Opferblut Christi, welches nicht, wie Gold und Silber, vergänglich ist, weil Christus zum Heile der Menschen ewig vorherbestimmt und zur Begründung der christlichen Hoffnung von Gott aus dem Kreise der Todten erweckt und mit Gotteserscheinung, d. h. mit ewigem Leben beschenkt ist (V. 20. 21), und welches insbesondere seinen Werth zu jenem Zweck darin hat, daß Christus an Fehllosigkeit einem Opferlamm gleich ist. Dieser Zusammenhang der Rede des Petrus macht es unumgänglich, das Lamm, dem Christus verglichen wird, als das zum Passahopfer gehörige zu verstehen. Die Opferthiere beim Bundesopfer am Sinai waren Rinder, beim jährlichen allgemeinen Sündopfer Widder; wenn nun zwar auch bei anderen Opfern Lämmer vorkommen, so wird doch hier die Anschauung auf den Typus des Passahlammes beschränkt, gerade weil dieses Opfer zu den Mitteln der Befreiung der Israeliten aus Aegypten gehörte, und weil es dazu bestimmt war, die Erinnerung an diese dem Volke so wichtige Erfahrung dauernd zu vermitteln und zu erhalten. Indem hiemit erwiesen ist, daß Petrus in dem Satze den Opfertod Christi unter die Kategorie des Passahopfers stellt, so behalte ich mir vor, auf die specielle Deutung der daran geknüpften Wirkung, nämlich des Begriffes λυτροῦν, später zurückzukommen.

Mit demselben Vorbehalte berühre ich neben der eben besprochenen Stelle die aus dem Briefe an den Titus 2, 14. Die Formel Χριστὸς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν (vgl. Gal. 1, 4) meint wegen der folgenden Zweckangaben die specifische Hingebung seiner selbst im Tode an Gott, welche auf die Vorstellung vom Opfer hinauskommt. Nun sind aber die folgenden Zweckbestimmungen, ἵνα λυτρώσηται ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀνομίας καὶ καθαρίσῃ ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, in der Art verschieden, daß ihre typischen Beziehungen im Alten Testamente an zweierlei Opfer vertheilt sind. Wenn es erlaubt sein wird, nach der für 1 Petr. 1, 18. 19 gefundenen Erklärung anzunehmen, daß der erstere

Zweck Christi Opfer in Vergleich mit dem ursprünglichen Passahopfer stellt, so ist der andere Zweck nur an die Vergleichung des Opfers Christi mit dem mosaischen Bundesopfer anzuknüpfen. Denn λαὸς περιούσιος bezeichnet bei den LXX. das Volk des Eigenthums Gottes (Exod. 19, 5), das Bundesopfer aber dient zur Einweihung des Volkes in diesen Charakter, insbesondere durch die Besprengung desselben mit dem Opferblute, unter der Bedingung, daß der dabei gelobte Gehorsam gegen den Bundesgott gehalten werde (19, 5; 24, 7. 8). Deshalb ist auch im Brief an Titus als Bedingung die Zweckbestimmung hinzugefügt ζηλωτὴν καλῶν ἔργων. Deshalb ist endlich bei der reinigenden Wirkung der Selbsthingebung Christi ohne Zweifel an ein Analogon zu der Sprengung des Bundesblutes über das israelitische Volk gedacht, welche in der Vorstellung vom ῥαντισμὸς αἵματος schon vorgekommen ist (1 Petr. 1, 2; Hebr. 10, 22; 12, 24; S. 169). Die Aussage im Titusbrief also würde in der Anschauung der doppelten Wirkung des Opfers Christi die beiden Typen des Passahopfers und des Bundesopfers zusammenfassen, welche sonst getrennt von einander die apostolischen Vorstellungen leiten. Sowie aber der Verfasser des Hebräerbriefes den Charakter des Opfers Christi nach dem Vorbilde sowohl des Bundesopfers als des jährlichen Sündopfers bestimmt, darf man sich über die Zusammenfassung aus einander liegender alttestamentlicher Typen in dem vorliegenden Ausspruche nicht wundern.

Mit diesem Ergebniß wird es gelingen, die verschiedenen Andeutungen über den Charakter und die Wirkungen des Opfers Christi in der Apokalypse zu ordnen. Dieselben stimmen 1, 5. 6 und 5, 9. 10 darin überein, daß in Folge verschieden bezeichneter Wirkungen des Blutes Christi die Gläubigen zu Königen und Priestern oder zu einem Königreich als Priester gemacht, also in den Beruf des alten Bundesvolkes (Exod. 19, 6) eingeführt sind. Sie sind im Gegensatze zu diesem aus jedem Volke erwählt (5, 9; 14, 3. 4); ihr in der letzten Stelle bezeichneter Charakter als ἀπαρχὴ τῷ θεῷ läßt sie aber auch im Besitz des Vorzuges des israelitischen Volkes als erstgeborenen d. h. Gott geweihten Sohnes (Exod. 4, 22) erscheinen. Nun wird die nächste, unmittelbare Wirkung des Opfers Christi theils so bezeichnet, daß er uns von unseren Sünden befreit hat (τῷ λύσαντι ἡμᾶς ἐκ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, 1, 5), theils so, daß er uns für Gott erworben hat (ἠγόρασας

τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου, 5, 9; vgl. 14, 3. 4). Jenes berührt sich so nahe mit den Formeln 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14, daß man nur an den Typus des Passahopfers denken kann, zumal da das stehende Bild des Lammes (ἀρνίον, 5, 6; 7, 14; 13, 8 u. oft) für den mit den Merkmalen des erlittenen Todes vergegenwärtigten Christus wieder nicht auf den deuterojesaianischen Typus des Knechtes Gottes, sondern auf das Ritual der Passahfeier (ἀπὸ τῶν ἀρνῶν λήψεσθε, Exod. 12, 15) zurückweist. Aber der Gedanke des ἀγοράζειν τῷ θεῷ läßt sich schwerlich aus dem Typus des Passahopfers erklären. Bei dem Begriff ἀγοράζειν, der auch bei Paulus (1 Kor. 6, 20; 7, 23) in einer nicht näher bestimmten Weise die Heilswirkung Christi bezeichnet, denkt man gewöhnlich vorherrschend an die Merkmale einer Exemtion aus früherem Besitze und einer Aequivalenz des Lebens Christi mit dem Werthe der Gläubigen für deren frühern Besitzer. Man folgt in dieser Beziehung dem Eindrucke, welchen der Gebrauch von ἐξαγοράζειν (Gal. 3, 13; 4, 5) erweckt. Indessen ist in dem Gebrauche des einfachen Wortes in der Apokalypse einerseits die Rücksicht auf den gegenwärtigen Besitzer, auf Gott, so bestimmt hervorgehoben, und indem der Ausgangspunkt des Kaufens mit ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους bezeichnet wird, wird dadurch der Gedanke an einen frühern Besitzer so wenig nahegelegt, daß die Analogie des Gedankens in der Apokalypse mit dem im Briefe an die Galater sehr gering wird. Andererseits aber erlaubt der Zusammenhang jenes Satzes nicht, daran zu denken, daß Christus als Mittel des Kaufes in den Besitz einer Gott entgegengesetzten Macht übergegangen sei, welche dafür die Gläubigen an Gott entlassen habe. Denn als Opfer, wie er durch die Erwähnung seines Blutes gekennzeichnet ist, giebt er sich in eigenthümlicher Weise an Gott hin; wenn er nun dadurch auch die Gläubigen aus allen Völkern für Gott erwirbt, so findet das Merkmal der Aequivalenz mit diesen, ferner der Uebergang des Lebens Jesus als Kaufpreises in den Besitz einer Gott entgegengesetzten Macht keinen Boden in der Anschauung des Schriftstellers. Vielmehr ergiebt sich, daß der stricte Sinn, der sonst dem Worte ἀγοράζειν beiwohnt, in diesem Falle nicht angewendet sein kann. Es paßt auf das Wort nur der Sinn: zum Eigenthum erwerben, so wie dies auch Cap. 3, 18 der Fall ist, und wie das hebräische קָנָה, welches regelmäßig kaufen be-

deutet, auch für erwerben im Allgemeinen gebraucht wird, in Fällen, welche die specifischen Merkmale des Kaufes für den Gedanken gar nicht zulassen (Spr. 4, 7; 15, 32; 16, 16; 19, 8). Wenn also das Opfer Christi im Sinne des Apokalyptikers (vgl. 2 Petr. 2, 1) die Wirkung hat, Gotte aus allen Völkern Menschen als Eigenthum zu erwerben, so liegt hiefür der Typus des Bundesopfers näher, durch welches, im Zusammenhang der Geschichte des alten Bundes, die Bestimmung Israels zum Eigenthume Gottes ihren Abschluß als Grundlage der verwirklichten Bundesgemeinschaft findet. Dafür, daß jener Typus in die Anschauung des Apokalyptikers vom Opfer Christi hineinspielt, ist auf das Gesicht hinzuweisen, in welchem die unzählbaren Genossen der Völker innerhalb der christlichen Gemeinde auftreten, angethan mit weißen Gewändern (14, 9), welche sie gewaschen und weiß gemacht haben in dem Blute des Lammes (*ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν καὶ ἐλεύκαναν ἐν τῷ αἵματι τοῦ ἀρνίου*, V. 14). Denn dieses ist nur so mit der alttestamentlichen Anschauung vom Opfer zu reimen, daß das Blut Christi nicht blos Gott dargebracht, sondern auch auf die Genossen des Bundes gesprengt ist, daß also der *ῥαντισμὸς αἵματος* vorausgesetzt ist, wie er beim Bundesopfer stattfindet. Also auch der Apokalyptiker scheint in dem Opfer Christi die Beziehungen des Passah- und des Bundesopfers zusammengefaßt zu haben.

Um diese Uebersicht der äußeren Verhältnisse der neutestamentlichen Vorstellungen vom Opfer Christi zum Abschluß zu bringen, kommt noch in Betracht, wie die einzelnen Schriftsteller die zu den mosaischen Opfern ordnungsmäßig gehörenden Acte in ihrer Anschauung des sich darbringenden Christus zur Anwendung bringen. Von jenen fünf Acten, Darstellung des Thiers vor dem Altar, Auflegung der Hände auf das Haupt des Thiers, Schlachtung desselben, Sprengung des Blutes an den Altar, resp. an die anderen Heiligthümer, Verbrennung des Thierleibes, resp. der Eingeweide auf dem Altar, — kommen für das Opfer Christi nur die drei letzten zur Erwähnung im Neuen Testament. Bei den alttestamentlichen Opfern ist die Schlachtung des Thieres ein vorbereitender Act, dazu bestimmt, um das aus der Halswunde springende Blut zu gewinnen[1]); das im Opfer

1) Vgl. Oehler, Opfercultus des Alten Testaments, in Herzog's Real-Encyklopädie. X. S. 628.

beabsichtigte specifische Verhalten des Menschen zu Gott vollzieht sich nur in den beiden letzten Handlungen der Blutsprengung und der Verbrennung des Thieres zum wohlgefälligen Geruch für Gott (אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה). In Hinsicht des Opfers Christi ist nun schon hervorgehoben worden, welcher Werth zur Bezeichnung seiner Opferqualität auf die Vergießung seines Blutes an seinem am Kreuze hangenden Leibe, resp. auf die Darbringung desselben vor den himmlischen Thron Gottes, gelegt wird (S. 169). Ebenso bestimmt wird auch die Darbringung seines Leibes als wesentliches Moment des Opfers bezeichnet (S. 167). Es fragt sich nur, ob noch speciellere Anknüpfungen der Anschauung vom Opfer Christi vorliegen, welche Erwähnung erheischen. In dieser Hinsicht ist es bedeutsam, wie das charakteristische Merkmal der Verbrennung des Opferthieres auf Christus übertragen wird, nämlich daß er *παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας* (Eph. 5, 2). Dies weist darauf hin, daß der auf die Bedeckung des Gekreuzigten mit seinem eigenen Blute folgende Todesmoment der Verbrennung des Thieres im heiligen Feuer entspricht, daß also mit dem Sterben Christi seine Selbstdarbringung als Act abgeschlossen ist. Hier also wird in der Anschauung des Opfers Christi die Reihenfolge der für das alttestamentliche Opfer angeordneten Handlungen gewahrt. Im Hebräerbriefe findet sich neben der Darstellung, wie der Hohepriester Christus als der Auferweckte sein eigenes Opferblut vor den himmlischen Thron Gottes bringt, keine absichtliche Hinweisung auf die Erfüllung der zweiten abschließenden Opferhandlung an Jesus. Allein unwillkürlich spricht der Verfasser einmal von Christus in der umfassenden Formel: *ἑαυτὸν ἀνενέγκας* (7, 27), ferner insbesondere davon, daß wir geheiligt sind *διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ* (10, 10); endlich spricht er in Hinsicht des Opfers Christi von einem Altare (dem Kreuze), von welchem die Diener der Hütte, d. h. die Christen, keinen Unterhalt durch Opfermahlzeiten ziehen (13, 10). Denn das Gesetz schließt bei dem allgemeinen Sündopfer, welchem Christi Darbringung entspricht, jede Mahlzeit der Priester aus, indem das, was vom Opferthiere nicht auf dem Altare verbrannt wurde, außerhalb des Lagers dem Feuer übergeben werden mußte. Es wird hiemit auf etwas hingedeutet, was am Opfer Christi der Verbrennung der Eingeweide des Thieres auf dem Altare ent-

spricht. Wenn nun gefragt wird, auf welches specielle Ereigniß jene Aeußerungen anspielen, so entscheidet die Gleichung 9, 27. 28 ganz deutlich, daß der Todesmoment die Darbringung des Leibes Christi an Gott in sich schließt. „Sofern den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach aber Gericht, so wird auch Christus, nachdem er einmal dargebracht ist, um die Sünden Vieler zu tragen, zum zweiten Male außer Beziehung zur Sünde erscheinen für die ihn Erwartenden zum Heile." Wenn man meinen könnte, ἅπαξ προςενεχθείς umfasse das Sterben Christi und seine Blutspendung im Himmel, und in diesem Umfang werde der Begriff dem Todesverhängniß eines Jeden entgegengestellt, so will schon das Participium des Passivum nicht recht zu dieser Annahme passen; überdies lehrt der Rückblick auf den V. 26, daß die Vorstellung vom Opfer Christi in diesem Zusammenhang durch die Anschauung von seinem Leiden ausgefüllt ist; diese aber bewirkt auch für V. 28 die Ausschließung der Blutspendung von dem Gedanken des προςενεχθείς. Also ergiebt sich, daß der Verfasser des Hebräerbriefes, indem er im Tode Christi die Darbringung seines Leibes an Gott, also das Gegenbild der Verbrennung der Thierleiber auf dem Altare anschaut und die Blutspendung des Auferweckten im Himmel darauf folgen läßt, die Reihenfolge der im Vorbilde eingeschlossenen Handlungen im Entwurfe des Gegenbildes umkehrt. Hierin erscheint eine eigenthümliche Freiheit der symbolisirenden Phantasie; dieselbe aber erlaubt sich in diesem Falle nicht mehr, als wenn in Christus die Merkmale des Opfers und des Priesters, des Opfers und der Kapporeth zusammengefaßt werden.

In der Apokalypse wird das Merkmal alttestamentlicher Opferhandlung, welches in den bisher besprochenen Darstellungen des Opfers Christi gar nicht in Betracht kommt, die Schlachtung, an der Lammesgestalt Christi besonders hervorgehoben (5, 6. 9. 12; 13, 8). Das Lamm erscheint freilich in der Vision ὡς ἐσφαγμένον (vgl. 13, 3), weil durch das gegenwärtig himmlische Leben sein Tod wieder aufgehoben ist. Allein da jener Zug im Bilde nur von dem Sterben Christi hergenommen sein kann, so muß gemäß der Anschauung des Apokalyptikers das Opfer Christi vollständig in den Umkreis seines hergestellten himmlischen Lebens fallen. Die Aufeinanderfolge der Aussagen (5, 9) ἐσφάγης καὶ ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου beweist, daß Johannes ebenso wie der Verfasser des Hebräerbriefes den hauptsächlichen

Opferact als die Darbringung des eigenen Blutes Christi vor den himmlischen Thron Gottes setzt, demgemäß dann das Opferlamm vor dem Throne und dem Angesichte Gottes stehend verharrt. Dieser Zug des Bildes darf mit gewissem Rechte als Analogon der Verbrennung des Thierleibes im Altarfeuer gelten. Denn die Verbrennung auf dem Altare, auf welchem Gott zu den Menschen kommt (Exod. 20, 21), mit dem Feuer, welches von dem Angesichte Gottes ausgegangen war (Lev. 9, 24), ist diejenige Handlung, durch welche im symbolischen Sinne die im Feuer aufgehenden Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht werden. Das Verharren des Opferlammes vor dem himmlischen Throne Gottes würde also dem Sinne jenes Ritus entsprechen. Demgemäß verhalten sich die Anschauungen vom Opfer Christi bei den drei Schriftstellern in folgender Weise. Dasselbe fällt für Paulus in das diesseitige Leiden am Kreuz und in den Tod, für den Verfasser des Hebräerbriefes in das diesseitige Leiden und den Tod und in den Umfang des jenseitigen, himmlischen Lebens Christi, für den Apokalyptiker vollständig und ausschließlich in diese Sphäre.

24. Die Uebersicht der auf das Opfer Christi sich beziehenden Vorstellungen im Neuen Testament beweist, daß mit Ausnahme von Jakobus und Judas alle Schriftsteller an denselben betheiligt sind, und daß, außer dem Verfasser des Hebräerbriefes, keiner in höherem Maße als die anderen dem Gedanken zugewendet ist. So viele Abweichungen nun in der Anwendung der einzelnen Züge des alttestamentlichen Typus nachgewiesen sind, so verrathen sie doch keinen Gegensatz der Vorstellungsarten. Denn sie kommen sämmtlich auf die Vergleichung des Todes Christi mit solchen Opfern hinaus, welche die Bundesgnade Jahwe's gegen das Volk der Erwählung voraussetzen; und an alle einzelnen verglichenen Formen der Opfer konnte für das Opfer Christi das Prädicat der Erlösung oder der Sündenvergebung angeknüpft werden. Aber weder ertheilt irgend ein Schriftsteller des Neuen Testaments eine absichtliche zusammenhängende Belehrung darüber, wie die nothwendigen Merkmale des alttestamentlichen Opfers in dem Leiden und Sterben Christi sich wiederholen, noch darüber, nach welcher Regel an die Opferqualität Christi die Wirkung der Sündenvergebung geknüpft wird. In der erstern Beziehung leistet auch der Verfasser des Hebräerbriefes nicht, was man von

ihm vielleicht erwartet. Nur aus vereinzelten unabsichtlichen Andeutungen desselben konnte ermittelt werden, in welchem Acte des Opfers Christi er das Gegenbild der Verbrennung des Thierleibes auf dem Altare erkennt. Denn da seine Absicht darauf gerichtet ist, Christus als den Hohenpriester zu erweisen, der zugleich Opfer ist, so hob sich aus der durchzuführenden Analogie des Handelns Christi mit demjenigen, was dem Aharonitischen Hohenpriester für das jährliche allgemeine Sündopfer vorgeschrieben war, nur das Verfahren mit dem Opferblut im Allerheiligsten hervor. Wenn es also überhaupt gelingen wird, einen von den Männern des Neuen Testaments gedachten Zusammenhang zwischen den Anschauungen vom Tode Christi und den behaupteten Wirkungen desselben zu ermitteln, so wird man ihre Gedanken nur an dem Sinne messen können, den die Gesetzgebung über die Opfer im Alten Testament erkennen läßt. Die Aufgabe, welche ich stelle, bezieht sich nicht auf eine Geschichte der Opfervorstellung im A. T., sondern beschränkt sich auf die Ermittelung des Sinnes, welchen die Gesetze in dem sogenannten Priestercodex in den mittleren Büchern des Pentateuch errathen lassen. Dazu kommen die gleichartigen Anspielungen des Ezechiel, dessen Zeitalter und dessen Auffassung der Priestercodex nahe steht. Für den vorliegenden Zweck ist es gleichgiltig, auf die Frage nach der Herkunft dieser Gesetzgebung einzugehen. Die Formel: Gesetz und Propheten, drückt aus, daß Jesus und die Apostel den Inhalt des Pentateuch als die erste Auctorität für die Religion des A. T. aufgefaßt haben. Und es ist anzunehmen, daß ihnen der Sinn der gesetzlichen Opfer zugänglich gewesen ist, da im entgegengesetzten Falle überhaupt keine Auskunft über die Bedeutung der Vorstellung vom Opfer Christi erreicht werden kann (S. 164). Ich wiederhole es, daß diese Untersuchung sich auf den alttestamentlichen Begriff der gesetzlichen Opfer zu erstrecken hat, mit welchem das einmal vollzogene Bundesopfer insofern gleichartig ist, als auch dieses die Wirkung der Bundesgnade Gottes auf die Volksgemeinde voraussetzt. Hingegen kommen die Fälle solcher Opfer nicht in Betracht, welche nach eingetretenem Bruche des Bundes den Zorn Gottes von dem Volke abwehren (S. 54). Diese nehmen kaum eine andere Stelle ein, als die Opfer der Heiden, welche kein solches Bundesverhältniß zu Gott kennen, auf welchem die Religion der Israeliten beruht. Die Heiden haben mit Rücksicht bald auf die Huld, bald auf den

Zorn ihrer Götter geopfert; die gesetzlichen Opfer der Israeliten, auch die Sündopfer, setzen das Walten der Gnade Gottes unter allen Umständen voraus; auch die außerordentlichen Opfer, mit welchen man den Zorn Gottes abzuwehren unternahm, sind nach einer Andeutung (2 Chron. 29, 8—11) durch den Gedanken des Bundes insofern bestimmt, als sie die Bereitwilligkeit ausdrücken, den Bund mit Gott zu erneuern.

Die Gesetzgebung über die Brandopfer, Sündopfer, Schuldopfer ist begleitet von Aussagen über die Wirkung der priesterlichen Verrichtungen, in welchen das Verbum כִּפֶּר hervorsticht, welches die LXX. mit ἱλάσκεσθαι übersetzen. Dieses Wort klingt im Neuen Testament, wie schon angegeben ist, 1 Joh. 2, 2; 4, 10; Hebr. 2, 17 wieder an. Es ist aber weder im Neuen noch im Alten Testament seiner Abstammung und seinem classischen Gebrauch gemäß angewendet. Denn es bezeichnet für die Hellenen die Wirkung des Opfers als ἵλαον ποιεῖν τὸν θεόν. Hingegen steht es in der Bibel weder jemals direct in solcher Verbindung mit irgend einer Opferhandlung, noch hat es indirect den Sinn, daß die gesetzmäßigen Opfer Gott umstimmen, oder sein Uebelwollen in Wohlwollen verkehren. Die Formel in der LXX. (z. B. Lev. 5, 6): καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς κατέναντι κυρίου ist nach griechischem Sprachgebrauch völlig unverständlich, dient also auch nicht dazu, die entsprechenden hebräischen Sätze verständlich zu machen. Denn wo die LXX. das Verbum ἱλάσκεσθαι anwenden, steht im Hebräischen das Wort כִּפֶּר, das Bedecken bedeutet. Zwischen diesem Begriff und der Bedeutung Gnädigmachen findet also keine Gemeinschaft statt. Man kann aber errathen, warum die LXX. diese Substitution vorgenommen haben. Sie haben die solenne Wirkung hellenischer Opfer der solennen Wirkung der israelitischen Opfer untergeschoben, ohne daß sie es wagen, die ursprüngliche Bedeutung ihrer Formel vollständig auszudrücken. Die Formel der LXX. ist also für die vorliegende Untersuchung durchaus indifferent. Dieselbe hat sich nur auf die mit כִּפֶּר gebildete hebräische Formel zu richten. Das Wort כִּפֶּר bedeutet nichts anderes als Bedecken, und wo es als Wirkung von Opfern ausgesprochen wird, ist als das Subject immer der Priester (oder bei Installirung derselben Mose), und als die Objecte immer Personen, Einzelne oder das Volk, oder heilige Geräthe (der Brandopferaltar, der Rauchopferaltar, die

Kapporeth) bezeichnet. Im Einzelnen stellt sich folgender Zusammenhang heraus.

1) Die Wirkung des „Bedeckens" der Personen wird im Gesetz von den Brandopfern, den Sündopfern und den Schuldopfern ausgesagt. Daraus folgt aber nicht, daß sie für die Schelamim (Heilsopfer) ausgeschlossen wäre. Hier tritt das Zeugniß des Ezechiel (45, 15. 17) ergänzend ein, indem er von Sündopfern, Speisopfern, Brandopfern, Heilsopfern den Zweck לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם und לְכַפֵּר בְּעַד בֵּית־יִשְׂרָאֵל ausspricht. Die Formel kommt jedoch nicht blos bei diesen blutigen Opfern vor, sondern auch bei unblutigen. Dieses ist der Fall bei dem Sündopfer von Semmelmehl, welches für den vorgeschrieben wird, der zu arm ist, um auch nur zwei Tauben darzubringen (Lev. 5, 11—13). Ferner ist bei der Einweihung Aharons und seiner Söhne nicht blos das blutige Opfer, sondern auch die Darbringung der Waizenbrode das Mittel ihrer Bedeckung (Exod. 29, 2. 3. 33).

2) Als Objecte des „Bedeckens" durch Opferhandlungen werden die Personen in den allermeisten Fällen durch die Präposition עַל mit dem Verbum verknüpft, seltener durch die Präposition בְּעַד (Lev. 9, 7; 16, 6. 11. 24). In beiden Fällen ist der Wortsinn deutlich gewahrt: „auf Jemand decken", „Jemand ringsum bedecken". So wird übereinstimmend die Wirkung von Brandopfern (Lev. 1, 4; 16, 24), von Sündopfern (Lev. 16, 33; Num. 28, 22. 30; 29, 5; Nehem. 10, 34; 2 Chron. 29, 24) und von Schuldopfern (Lev. 14, 21) bezeichnet. An einigen Stellen (Lev. 6, 23; 7, 7; 16, 17. 27) steht das Verbum absolut, aber so, daß die Personen als Objecte dem Zusammenhange gemäß ergänzt werden müssen. Für die bezeichnete Wirkung der Sündopfer und der Schuldopfer finden sich daneben noch specielle, dem Zwecke derselben entsprechende Zusätze. Zuerst wird der Zweck angeknüpft: לְטַהֵר אֶתְכֶם, „um euch zu reinigen" (Lev. 16, 30), zweitens die entsprechende fernere Wirkung, וְטָהֲרָה „und sie ist rein", die Wöchnerin von ihrem Blutflusse (Lev. 12, 7. 8), oder וְנִסְלַח לָהֶם, „es ist ihnen (oder ihm) vergeben" (Lev. 4, 20. 31; Num. 15, 25. 28). Dieselbe Formel wird hinzugefügt, wo auch noch eine Beziehung der priesterlichen Handlungen auf die begangene Sünde vorhergeschickt ist (Lev. 4, 26. 35; 5, 10. 13. 18. 27; 19, 22). Diese wird entweder durch die Präposition מִן angeknüpft: מֵחַטָּאתוֹ, מֵאֲשֶׁר חָטָא und dergl. (Lev. 4, 26; 5, 6. 10;

14, 19; 15, 15. 30; 16, 34; Num. 6, 11), oder durch die Präposition בְּ (Lev. 4, 35; 5, 13. 18. 27; 19, 22). Wenn es sich nun fragt, wie diese so ausgedrückte Beziehung der priesterlichen, die Personen bedeckenden Handlungen gedacht sein wird, so verbietet der Wechsel der beiden Präpositionen in dem Tenor desselben Gesetzes über die Schuldopfer, denselben ihren unter einander so verschiedenen localen Sinn zu vindiciren. Ueberdies würden dadurch seltsame Inconsequenzen in dem Sinne der ganzen Formel entstehen. Wenn der Priester durch das Schuldopfer „auf Einen deckt, auf seine Sünde", so würde darin das Decken, mag es einen speciellen Sinn haben, welchen es wolle, in dieselbe Richtung zu den Größen gestellt, welche durch diese priesterliche Handlung jedenfalls von einander getrennt werden sollen. Wenn der Priester durch Sünd- und Schuldopfer „auf Einen deckt von seinen Sünden weg" (so daß er von seinen Sünden getrennt wird) und wenn ihm in Folge dessen vergeben wird, so wird der göttliche Act der Vergebung der Sünde in einer wenigstens sehr mißlichen Weise von deren factischer Beseitigung abhängig gemacht. Deshalb bleibt nichts übrig, als beide Präpositionen in übertragener Bedeutung als Bezeichnung des äußern Grundes oder des Anlasses der beabsichtigten Wirkung des Bedeckens anzusehen, welche, den Verhältnissen des ganzen Vorganges gemäß, durch die priesterlichen Handlungen außer Wirksamkeit für die Person gesetzt werden sollen.

3) Als das Subject des Bedeckens durch die Opferhandlungen wird immer der Priester bezeichnet. Es ist eine charakteristische Ungenauigkeit, wenn Kurtz[1]) sagt: „Als das Subject, von welchem das Bedecken im Opfercultus ausgeht, erscheint immer Gott oder dessen Diener und Stellvertreter, der Priester." Die erstere Behauptung ist nicht richtig, und die gleichgeltende Bezeichnung des Priesters als Dieners und Stellvertreters Gottes ist nur aus einer Verwirrung der verschiedenartigen Functionen der Priester oder aus der Eintragung des römisch-katholischen Begriffes vom Priester zu erklären. Diener Gottes ist der Aharonitische Priester, aber Stellvertreter der Menschen Gott gegenüber, wenigstens gerade in den Opferhandlungen[2]). Denn indem

1) Der alttestamentliche Opfercultus. S. 50.

2) Das Segnen des Volkes im Auftrage Gottes (Lev. 9, 22 f.;

das ganze israelitische Volk als Königreich von Priestern prädicirt ist, so hat das besondere Priesterthum der Aharoniten nicht den Sinn, jenes Prädicat des ganzen Volkes aufzuheben oder unwahr zu machen, sondern den Sinn, das Volk oder den einzelnen Laien in der Ausübung des Cultus zu vertreten. Indirect durch die Handlungen der Aharoniten wird immer das Priesterrecht des ganzen Volkes und der Einzelnen, Gott zu nahen, verwirklicht. Die besondere Erwählung der Aharoniten durch Gott zur Ausübung des Cultus und ihre sogleich zur Erwägung zu bringende amtliche Vollmacht gegenüber den Israeliten und ihren Gaben zieht die Aharonitischen Priester nicht auf die Seite Gottes, sondern begründet blos die Ausschließlichkeit ihres Handelns in Hinsicht der für Gott durch den Einzelnen oder durch die Gesammtheit bestimmten Gaben[1]). An jenem Privilegium nehmen auch die zum Dienste des Zeltes der Zusammenkunft angestellten Leviten Theil. Der Hohepriester als das Haupt der Opfernden hat dasjenige Maß von Heiligkeit, daß er alle Fehler, welche unabsichtlich an den Gaben haften, wegnimmt und durch das Privilegium seiner Person ihre Wohlgefälligkeit für Gott ergänzt (Exod. 28, 38). Dieselbe Bestimmung, die Fehler des Geheiligten (מִקְדָּשׁ) wegzunehmen, wird nun Num. 18, 1 von Aharon auf seine Söhne, ja sogar auf das Haus seines Vaters, d. h. sämmtliche Leviten, ausgedehnt; indem diese an der Stelle sämmtlicher Israeliten die Dienste am Zelte der Zusammenkunft ausschließlich üben, sind sie befähigt, die Verfehlung jener wegzunehmen (V. 22. 23), d. h. wohl diejenige, welche an deren Gaben haften würde. Natürlich ist diese Wirkung nach den abgestuften Würden verschieden. Die Leviten üben sie nur, sofern sie unmittelbar im Dienste am Heilig-

---

Num. 6, 22 f. und der Unterricht im Gesetz, sowie die richterliche Gewalt, die den Priestern übertragen sind, stehen in Abhängigkeit von ihrem Hauptberufe.

1) Ich muß gestehen, daß mir das unverständlich ist, was Hofmann a. a. O. S. 286 schreibt: „Der Priester war von Gott gegeben nicht daß er die Stelle der Gemeinde oder des einzelnen Gemeindegliedes vertrat, — denn die Gemeinde ist es ja, welche darbringt, oder der Einzelne — sondern damit, was sonst nur Aeußerung und Bethätigung menschlicher Frömmigkeit wäre, insofern Gottes eigene Leistung ward, als er nun das Opfer durch Anordnung und den Mittler seiner Darbringung durch Erkürung selbst bestellt hatte. Aber nur in dem Sinne und Maße war das gemeindliche Opfer Gottes eigene Leistung, in welchem Israel die Gemeinde Gottes war“.

thum thätig sind, der Hohepriester aber schon, sofern er überhaupt da ist, und das Goldblech mit der Inschrift: „Heilig für Jahwe“ an der Kopfbedeckung trägt. Insbesondere aber erstreckt sich die gleichartige Wirkung der Priester auch auf die persönlichen Verfehlungen der Israeliten, sofern unter den Acten des Laiensündopfers die daran sich knüpfende Mahlzeit der Priester an dem heiligen Ort ausdrücklich ihre Bestimmung darin findet, daß die Priester die Verfehlung der Gemeinde wegnehmen (Lev. 10, 17). Es ist nicht die besondere Eigenschaft des Speiseobjectes, oder des Actes an sich der Grund des Prädicates; sondern die einsetzungsmäßige Befähigung des Priesters zu dieser Wirkung bethätigt sich in diesem besondern Acte des Laiensündopfers. Hingegen was nun die etwa vorkommenden Verfehlungen im Priesterdienst selbst betrifft, so finden die Priester ihre specifische Ergänzung nicht etwa am Hohenpriester oder gar an einem Vertreter außer oder über ihrem Stande; sondern nach Num. 18, 1 nehmen Aharon und seine Söhne mit ihm die Verfehlung ihres Priesterthums selbst weg, namentlich wohl durch das Sündopfer, welches der Priester für seine eigene Vergehung darzubringen hat (Lev. 4, 3 f.). Dieses gewährleistet die Abgeschlossenheit des Priesterstandes, indem derselbe ausschließlich zur Ausübung des öffentlichen Cultus des Volkes erwählt und berufen war.

Jene Ergänzung der etwa vorhandenen Fehler der Opfergaben durch die besondere Heiligkeit des Hohenpriesters hat die Bestimmung, die Geber selbst, in Beziehung auf ihre Absicht zu opfern, Gott wohlgefällig zu machen (Exod. 28, 38), wie andererseits diese Anforderung an die Gaben dann nicht erfüllt wird, wenn dieselben aus der Hand eines Volksfremden kommen (Lev. 22, 25). Nun wird in dem Gesetz über die Brandopfer die bei allen übrigen Opferclassen geltende Verordnung, daß der Geber oder die Aeltesten als Vertreter der Gemeinde dem Opferthier die Hände auflegen sollen, eigenthümlich erklärt: „Er stütze seine Hand auf das Haupt des Brandopfers, und es ist wohlgefällig für ihn vor Gott, zu dem Zweck ihn zu bedecken“ (Lev. 1, 4). Hieraus folgt, daß diese allgemeine Wirkung der Opfer von ihrer Wohlgefälligkeit für Gott in Beziehung auf den Darbringer abhängt. Der symbolische Act der Handauflegung kann aber den Umständen gemäß keinen andern Sinn haben, als daß die Bedingungen, unter welchen der Geber, und die, unter welchen die

Gabe Gott gefallen, für die folgenden Handlungen des Priesters zusammengefaßt werden sollen, damit durch sie die erstrebte „Bedeckung" der Person hervorgebracht werde. Die Gabe ist wohlgefällig, sofern sie den Vorschriften über Art, Geschlecht, Alter, Vollkommenheit des Opferthieres entspricht, und sofern sie Eigenthum von Israeliten ist. Der Geber ist auch bei etwa nicht bemerkten Fehlern des Opferthieres wohlgefällig durch die Garantie, welche der Hohepriester leistet, unter dessen amtlicher Auctorität jede Opferhandlung vor sich geht. Diese in den Vorbereitungen liegenden Voraussetzungen zum Opfer werden nun für den concreten Fall zusammengefaßt durch die Stützung der Hände des Gebers auf das Haupt des Opferthieres, und nur unter dieser Bedingung haben die Handlungen des Priesters eine Beziehung und die beabsichtigte Wirkung für die bestimmte Person.

4) Alles, was das Opfer zur „Bedeckung" der Personen leistet, wird in die nächste Beziehung zu dem in der Bundesgemeinde gegenwärtigen Gott oder zu dem Angesichte Gottes gesetzt. Denn die vollständige Formel ist לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יהוה (Lev. 5, 26; 10, 17; 15, 15. 30; 19, 22; Num. 15, 28). Diese innere Zweckbeziehung der Opferwirkung ist nun symbolisch dadurch gesichert, daß alle Opfer an den bestimmten heiligen Ort gebunden sind, an das Zelt der Zusammenkunft (Lev. 17, 5. 6; Exod. 29, 42—46). Insbesondere ist der Altar für die Brandopfer vor dem Eingange in das Zelt durch dasselbe Prädicat ausgezeichnet, daß Gott zu Mose kommen wolle (Exod. 20, 21); die Kapporeth im Allerheiligsten aber ist das höchste Symbol der göttlichen Gnadengegenwart (Exod. 25, 21. 22; 30, 6; Num. 17, 19). Indem also das Blut, in welchem das Leben des Thieres ist (Lev. 17, 11), an den Brandopferaltar, oder bei Sündopfern an dessen Hörner oder an die des Rauchopferaltars und den Vorhang vor dem Allerheiligsten, oder an die Kapporeth gesprengt wird, so wird dadurch das Thierleben Gott nahe gebracht und die Gabe ihm angeeignet. Dasselbe ist aber auch der Sinn der Verbrennung der Speisopfer und der Thierleiber, respective ihrer Eingeweide, in dem Altarfeuer. Denn dieses, welches nicht verleschen soll (Lev. 6, 5. 6), ist seiner Herkunft nach das Feuersymbol der Gegenwart Gottes selbst (Lev. 9, 24; 2 Chron. 7, 1); die Auflösung der Gaben durch das Altarfeuer ist ihre Aneignung an Gott. In entfernterer Weise wird dasselbe ausgedrückt, indem

gewisse zum Opfermahle bestimmte Theile der Thiere vor dem Altare in die Höhe gehoben und vor demselben geschwungen wurden.

5) Die priesterlichen Handlungen, welche dazu dienen, Israeliten „vor dem Angesichte Gottes zu bedecken", sind regelmäßig diese beiden, die Sprengung des Blutes an die bestimmten heiligen Geräthe und die Verbrennung der Gaben im Altarfeuer (Lev. 4, 15—20. 25. 26. 30. 31, vgl. 5, 16; 12, 7. 8; 14, 19. 31; 15, 15. 30; 19, 22; Num. 6, 11). Ferner wo, wie bei den Privatsündopfern, auch die Verzehrung der nicht verbrannten Theile des Thieres durch die Priester am heiligen Orte angeordnet ist, wird diese Handlung als Mittel in die bezeichnete Wirkung des Opfers eingeschlossen (Lev. 10, 17). Diesen regelmäßigen Ordnungen reihen sich nun einzelne außerordentliche Fälle an. In der Anordnung der Weihe Aharon's und seiner Söhne (Exod. 29) wird außer einem Sündopfer und einem Brandopfer vorgeschrieben, wie Mose mit dem zweiten Widder und den unblutigen Gaben verfahren soll. Nachdem bestimmte Theile des Opferthieres und ein Theil der Brote in die Hände der Einzuweihenden gelegt, dann aber auf dem Altar angezündet sein würden (V. 22—25), wird vorgeschrieben, daß Aharon und seine Söhne die für sie bestimmten Fleischtheile des Opferthieres, welche vor dem Altar gehoben und gewoben waren (V. 27), und die übrigen Brote und Fladen an demselben Tage essen sollen (V. 31—33). Von diesen Speisen heißt es nun V. 33: וְאָכְלוּ אֹתָם אֲשֶׁר כֻּפַּר בָּהֶם, „sie sollen diese essen, mit denen sie bedeckt worden sind zur Füllung ihrer Hände (ihrer Einweihung) und zu ihrer Heiligung." Dies kann nur so verstanden werden: Indem von dem Opferthiere nur gewisse Theile und von den Opferkuchen nur Weniges auf dem Altar angezündet ist, indem ferner nur Brust und Keule durch den Ritus des Hebens und Webens Gott dargebracht sind, so gilt doch das ganze Opferthier und der ganze Brotvorrath, der in dem Korbe liegt, als Mittel der Bedeckung für die Einzuweihenden. Während also der gesammte Vorrath des Speisopfers, auch so viel davon eßbar ist, die Wirkung des „Bedeckens" hat, weil ein Theil davon auf dem Altar angezündet ist, so nimmt das ganze eßbare Fleisch des Opferwidders an derselben Wirkung Theil, weil sowohl die Eingeweide, und was sonst noch bezeichnet ist (V. 22), angezündet, als auch die Brust und die Keule vor dem Altar gehoben und gewoben sind (V. 27). Daß

nun diese Ceremonien ebenfalls für die Wirkung des „Bedeckens der Seelen“ nicht ohne Bedeutung sind, ergiebt sich aus einem außerordentlichen Opfer, dessen Gegenstände die Ausführung der Blutsprengung und Verbrennung nicht gestatteten. Als nämlich die Israeliten den Sieg über die Midianiten erfochten hatten, ohne einen Mann einzubüßen, bringen sie durch Mose und Eleasar alles erbeutete Goldgeschmeide Gott dar (Num. 31, 48—54). Die Bezeichnung זְהַב הַתְּרוּמָה (V. 52) drückt aus, daß die Gegenstände durch den Ritus des Erhebens vor dem Altar als Opfer dargestellt werden; indem sie aber demgemäß קָרְבָּן sind, dienen sie לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יְהוָה, „zu bedecken unsere Seelen vor Gottes Angesicht.“ Es ist nach allen diesen Proben verständlich, wenn, wie es 1 Chron. 6, 34 geschieht, die Gesammtheit der priesterlichen Functionen auf den Zweck bezogen wird, Israel im Ganzen oder den einzelnen Israeliten zu „bedecken“; aber bemerkenswerth ist, daß auch die Dienstleistungen der Leviten, indem diese als der Ersatz der Erstgeborenen und indem ihre Functionen am Zelte der Zusammenkunft als solche bezeichnet werden, welche eigentlich den Söhnen Israels zukämen, darauf gedeutet werden, לְכַפֵּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (Num. 8, 18. 19).

In Folge dieser Nachweisungen wird es wohl als sicher gelten, daß die Formel für die Wirkung der Opfer nicht so sehr von der Art des Gott nahe gebrachten Stoffes, als von der Art und dem Werthe der Handlungen her ihre Erklärung finden muß, welche mit den Opferstoffen in erster Reihe die Priester, in zweiter die Leviten vornehmen. Indem sich aber die untergeordneten Dienstleistungen der Leviten unserer Anschauung entziehen, und indem sie auch vielleicht im Einzelnen des charakteristischen, dem bezeichneten Zwecke nahe kommenden Gepräges entbehrt haben werden, so ist der Sinn der den Priestern vorbehaltenen Manipulationen bei aller äußern Verschiedenheit derselben identisch und die Deutung derselben kaum zu verfehlen. Die Sprengung des Blutes an den Altar und an die anderen Geräthe und die Verbrennung im heiligen Feuer erfüllen den Begriff des קָרְבָּן, des Gott nahe Gebrachten. Die Nahebringung der Gaben wird die Menschen vor Gott bedecken. Diese Wirkung haftet nicht am Acte der Schlachtung des Opferthiers, in welchem Manche das Wesen oder den Mittelpunkt der Sache suchen. Dieser Act kann vielmehr gar nicht unter den Begriff Korban subsumirt

werden und soll es auch nicht, da er deutlich nur zur Vorbereitung dient. Die Schlachtung hat auch nicht den Sinn der Tödtung des Thieres. Nicht nur kommt dieser Ausdruck niemals vor, sondern er wäre auch durchaus zweckwidrig. Denn es kommt nicht darauf an, das Leben des Thieres, welches Gott dargebracht werden soll, zu vernichten. Das Todte wäre kein der Darbringung würdiger Gegenstand, sondern im Gegentheil verwerflich für Gott. Die Handlung des Schlachtens ist auch so beschaffen gewesen, daß sie dazu diente, das im Blut enthaltene Leben des Thieres als lebendes darzubringen. Denn so wie das Blut in der Kraft seines Umlaufes aus der Wunde herausspringt, und so, daß es vor dem Gerinnen behütet wurde, mußte es an den Altar gesprengt werden. Die Erklärung des gesetzlichen Opfers also, welche die Schlachtung als die Hauptsache und dieselbe als Tödtung nimmt, welche dann nach der Regel, daß der Tod der Sünde Sold ist, die Tödtung des Opferthieres als die symbolische Strafvollziehung an der Sünde des Gebers darstellt, bewegt sich in lauter Mißdeutungen, und bedarf, an und für sich betrachtet, gar keiner Widerlegung.

25. Wenn man festhält, daß die Handlungen des Priesters die Gabe Gott nahe bringen, so ist der ganze Sinn derselben erst festgestellt, wenn die Wirkung כִּפֵּר עַל נַפְשׁוֹ richtig verstanden ist. Nun pflegt man nach Rosenmüller's[1]) Vorgang diese Formel als eine Abkürzung für כִּפֵּר עַל חַטָּאת נַפְשׁוֹ zu nehmen, so daß die Opferhandlungen die Schuld des Gebers vor Gott bedecken sollen. Dies soll entweder so verstanden werden, daß die vor Gott bedeckte Sünde gebrochen und ohnmächtig gemacht wird, gemäß der oben (S. 76) nachgewiesenen Bedeutung des Verbum[2]), oder so, daß die Sünde aus den Augen Gottes weggeschafft (nach Jer. 18, 23) und der Mensch vor der göttlichen Strafe geschützt wird[3]). Kurtz begründet die Möglichkeit jener Ergänzung der Formel dadurch, daß häufig da, wo die Person des Opfernden als Object genannt wird, noch die gleiche Beziehung der Handlung auf die Sünde appositionell hinzugefügt wird. Allein

---

1) Scholia in V. T. II. p. 200.
2) Kurtz, der alttestamentliche Opfercultus S. 48.
3) Oehler in Herzog's RE. X. S. 630.

das ist falsch. Denn die Formel beim Sündopfer עַל חַטָּאתוֹ, welche mit מֵחַטָּאתוֹ alternirt, ist eben darum nicht Apposition zu עָלָיו, sondern bezeichnet die Veranlassung des Bedeckens der Person (S. 189). Ein scheinbarerer Grund für jene Erklärung liegt darin, daß im biblischen Sprachgebrauch die Formel כִּפֵּר עָוֹן und כִּפֵּר חַטָּאת sehr häufig vorkommt. Ob jedoch dieselbe zur Erklärung der ähnlichen Formel für die Wirkung der gesetzlichen Opfer herangezogen werden darf, wird sich zeigen.

Die Formel כִּפֵּר עָוֹן, Sünde bedecken, findet sich zunächst Spr. Sal. 16, 6: „Durch Liebe und Treue wird Sünde bedeckt und durch Furcht Gottes weicht man vom Bösen.“ In diesem Satze ist ohne Zweifel die Sünde desselben Subjects gemeint, von welchem für einen spätern Zeitmoment Liebe und Treue ausgesagt wird; denn auch das Böse ist als mögliche That desjenigen gedacht, der durch Furcht vor Gott sich derselben enthält. Es fragt sich demnach nur, ob die nachherige Tugend als das Mittel bezeichnet ist, durch welches die frühere Sünde vor dem Auge und Urtheil Gottes verborgen würde. Einerseits wird die vorliegende Stelle beleuchtet durch den Satz Spr. Sal. 10, 12: „Haß erweckt Hader, aber alle Vergehungen bedeckt (תְּכַסֶּה) Liebe.“ Denn wenn auch hier die Vergehungen einem Andern gehören, als die sie bedeckende Liebe, so scheint es hier doch nicht auf eine Bedeckung der Vergehungen vor dem Auge Gottes anzukommen, sondern auf eine solche Behandlung derselben durch einen Menschen, welche der gehässigen und Hader erweckenden Beachtung derselben entgegengesetzt ist. Durch Liebe nämlich wird der den Verkehr störende Einfluß der Vergehungen des Andern unwirksam gemacht. Andererseits ergiebt sich aus Prov. 3, 3. 4: „Liebe und Treue mögen dich nicht verlassen, — so wirst du Anmuth und treffliche Einsicht finden vor den Augen Gottes und den Menschen“, daß wahrscheinlich auch Prov. 16, 6 beide Beziehungen zusammen gedacht sind. Es ist an sich nichts dagegen, daß die Beziehung auf Gottes Angesicht auch in den Stellen ergänzt werde, in denen Gott als Subject der Bedeckung von Sünden bezeichnet oder angerufen wird, obgleich in ihnen direct niemals eine Beziehung der Bedeckung der Sünde auf das Angesicht oder die Augen Gottes ausgesprochen ist. Denn durch die Parallelen Jer. 18, 23; Jes. 38, 17; Ps. 51, 11; 109, 14; 90, 8; Nehem. 3, 37 wird diese Ergänzung nahe gelegt. Zu bemerken ist ferner,

daß niemals die gesetzmäßigen Opfer als Bedingung jener Wirkung Gottes bezeichnet oder auch nur vorausgesetzt werden. Mag man also den Sinn der gemeinten Stellen auf den Ausdruck der Vergebung der Sünden durch Gott hinausführen, so ist dabei die Anschauung zu beachten, daß die Sünden durch ihre Bedeckung oder Einhüllung unwirksam werden sollen für das Verhältniß der sündigen Menschen zu Gott[1]). In diesem Sinne wird das Verbum כִּפֶּר zunächst mit dem Objectsaccusativ עָוֺן oder חַטָּאת oder פֶּשַׁע construirt (Ps. 65, 4; 78, 38; Jes. 6, 7; 22, 14; 27, 9; Dan. 9, 24); ferner mit der Präposition עַל (Ps. 79, 9; Jer. 18, 23); mit der Präposition בְּעַד (Exod. 32, 30); mit dem doppelten Dativus commodi der Person und der Sache, nämlich der begangenen Sünde (Ezech. 16, 63; Num. 35, 38); mit dem Dativus commodi der Person, so daß das Object der Sünde aus dem Zusammenhange zu ergänzen ist (Deut. 21, 8; vgl. 2 Sam. 21, 3, wo freilich nicht Gott, sondern David das Subject ist). Anstatt daß nun die Gewißheit oder Erwartung der Bedeckung der Sünden durch Gott an Opfer geknüpft würde, wird dieselbe nur von der Israel zugewendeten freien Gnade Gottes, um seines Namens willen, abhängig gemacht (Ps. 79, 9, vgl. 51, 3; Jes. 43, 25). Als Mittel wird einmal das gerade erfüllte Maß der Verstoßung des Bundesvolkes bezeichnet (Jes. 27, 8. 9), als Bedingung wird einmal die Fürbitte des Moses vorgeführt (Exod. 32, 30; vgl. V. 32).

Dieser Reihe von Fällen gegenüber steht der Ausspruch Jahwe's an Samuel über Eli und seine Söhne (1 Sam. 3, 14): אִם־יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית־עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד־עוֹלָם, die Vergehung des Hauses Eli soll nicht bedeckt werden durch Schlachtopfer und Speisopfer in Ewigkeit. Diese verneinende Rede scheint nun vorauszusetzen, daß die genannten Opferklassen, mit denen gerade der ganze Umfang der gesetzlichen Arten des Opfers umschrieben ist, ihre allgemeine Bestimmung in der Bedeckung von Vergehen haben, und sie scheint auszudrücken, daß diese Wirkung nur an Eli und den Seinigen verloren sein soll. Wenn dies der einzige und der nothwendige Sinn des Ausspruches ist, so wird der weitere Verlauf der Untersuchung ergeben, daß dann ein Mißverständniß der

---

1) Dafür spricht auch die Parallele mit הֵסִיר, wegschaffen, סוּר, weggeschafft werden (Jes. 6, 7; 27, 9).

ähnlich lautenden Formeln für die Wirkung der gesetzlichen Opfer oder eine Umdeutung derselben begangen sein müßte. Es liegt jedoch in der Natur des verneinenden Satzes, daß diese Voraussetzung desselben keineswegs entschieden ist; vielmehr kann mit demselben logischen Recht noch eine andere aufgestellt werden, und es wird von sachlichen Gründen abhängen, welchen positiven Grundgedanken man für die ausgesprochene Verneinung gelten läßt. Es ist nämlich nicht zu erweisen, daß die beiden angegebenen Klassen von Opfern gerade das gesetzliche System der Opfer bezeichnen sollen; sie können auch ganz abgesehen von der Anschauung jener Institute gedacht sein, und dann enthält die von Schlachtopfer und Speisopfer für den vorliegenden Fall möglicherweise erwartete, aber verneinte Wirkung gar keine Auskunft über den Sinn der gesetzlichen Opfer. Zur Erläuterung wie zur Bestätigung dieser Annahme muß auf Folgendes aufmerksam gemacht werden. Es ist bekannt (S. 38), daß gesetzliche Sündopfer nur gegen solche Vergehen wirksam sind, welche aus Versehen begangen sind, daß dagegen Vergehen mit erhobener Hand, die eine Lästerung Gottes und einen Bruch des Bundes in sich schließen, sich der Tragweite der gesetzlichen Opfer entziehen und den Zorn Gottes sowie die Ausrottung aus dem Volke nach sich ziehen (Num. 15, 27—31). Nun ist das Vergehen der Söhne Eli's deutlich als ein solches der letztern Art bezeichnet, und demgemäß auch die Ausrottung derselben vorher verkündigt (1 Sam. 2, 29—31). Also würde es nicht dem correcten Zusammenhang der Erzählung in sich und mit jenem charakteristischen Grundsatze entsprechen, wenn der uns vorliegende Ausspruch so verstanden würde, als wenn er im Allgemeinen die Möglichkeit der Aufhebung auch schwerer Vergehen durch gesetzliche Opfer voraussetzte und nur die Söhne Eli's von der Regel ausnähme. Also wird von dieser Deutung abgesehen werden müssen. Nun bietet aber die Geschichte des Alten Testaments eine Reihe von Fällen der Bundbrüchigkeit und von Auftreten göttlichen Zornes dar, in denen außerordentliche Mittel und unter diesen auch außerordentliche Opfer, welche jedoch nie als Sündopfer bezeichnet werden, dazu dienen, den gebrochenen Bund wieder anzuknüpfen und Gott zur Zurücknahme seines vernichtenden Zornes zu bewegen. Dahin gehört die Fürbitte des Mose, mit der er nach der Anbetung des goldenen Kalbes versucht, „die Sünde zu

bedecken", aber freilich nur einen Aufschub des vernichtenden Zornes Gottes erreicht (Exod. 32, 30—35). Dahin gehört ferner die Darbringung von Rauchopfern, als Gott das Murren des Volkes über die Vernichtung der Korachiten durch eine Pest erwiderte (Num. 17, 6—15), von Brandopfern und Heilsopfern durch David, als sich der göttliche Zorn über seine Zählung des Volkes kundthat (2 Sam. 24), von Rauchopfern nach Anordnung des Hiskia, um den Zorn Gottes abzuwenden und den Bund zu erneuern (2 Chron. 29, 8—11). Nach Analogie mit diesen Fällen darf nun der Ausspruch über Eli so verstanden werden, daß die qualificirt bundbrüchigen Vergehungen der Söhne die Verwerfung und Vernichtung durch Gott mit aller Gewißheit zu erwarten haben, namentlich mit Ausschluß der Aussicht, daß durch außerordentliche Opfer die Bundestreue wieder angeknüpft und so der Zorn Gottes rückgängig und die Vergehungen unwirksam gemacht werden könnten. Diese Deutung wird aber sowohl dadurch empfohlen, daß die Annahme einer Mißdeutung des gesetzlichen Opferinstitutes vermieden wird, als dadurch, daß auch die Fürbitte des Moses (Exod. 32, 30), der die Opfer in dem vorliegenden Falle ganz gleich stehen, eben nur als außerordentliches Mittel darauf berechnet ist, „die Sünden des Volkes zu bedecken". Indem also auch diese Erörterung keine Aufklärung über die technische Wirkung der gesetzlichen Opfer herbeigeführt hat, zugleich aber dem Vorurtheil entgegentritt, als ob der eben beurtheilte Sprachgebrauch von כִּפֶּר eine Beziehung auf das mosaische Opferinstitut habe, so wird es als berechtigt erscheinen, die Aufmerksamkeit auf die Gesetzbestimmungen und auf diejenigen Anordnungen im Alten Testament zu beschränken, welche im Wortlaut mit jenen übereinstimmen.

Die Annahme, daß die „Bedeckung" der Personen durch die Opferhandlungen eigentlich die „Bedeckung der Sünde" der Personen bedeute, hat nicht nur keinen zuverlässigen Anhalt an dem ähnlichen Sprachgebrauch in den prophetischen Büchern, sondern steht auch in einem logischen Mißverhältnisse zu dem Texte der Opfergesetzgebung. Denn die Formel, deren Sinn gesucht wird, bezeichnet nicht nur die Wirkung der Sünd- und Schuldopfer, sondern auch die der Brandopfer und Heilsopfer (S. 188), bei denen keine Rücksicht auf Sünde der Opfernden nachweisbar, aber auch nicht zu vermuthen ist. Denn warum würde bei den

Sünd- und Schuldopfern allein die fernere Wirkung, „daß ihnen vergeben wird", „um sie zu reinigen" hinzugefügt, außer um anzudeuten, daß allein bei diesen Klassen der Opfer die vorangegangene Verschuldung als Anlaß in Betracht kommt? Jene Ergänzung der allgemeinen Formel durch die Rücksicht, welche nur bei besonderen Arten des Opfers obwaltet, schließt also den Fehler in sich, daß man partem pro toto setzt. Ein Anlaß zur Begehung dieses Fehlers wird nun immer daher genommen, daß man regelmäßig die zu erklärende hebräische Formel mit dem Worte Sühnen übersetzt, welches zwar dem von den LXX. gewählten ἱλάσκεσθαι einigermaßen entspricht, dessen Begriff jedoch dem hebräischen Worte כִּפֶּר eben so inadäquat ist, wie der Begriff „gnädig stimmen". Sühne bedeutet im Altdeutschen ursprünglich „Gericht", „Urtheil"; sühnen „Urtheil sprechen". Im gegenwärtigen deutschen Sprachgebrauch ist diese Bedeutung nicht mehr giltig, sondern nur zwei abgeleitete. „Der Verbrecher sühnt seine Schuld", indem er die Strafe erleidet, und „es wird Sühne vollzogen", d. h. es wird Friede gestiftet; „Sühneversuch" ist der Versuch der Versöhnung zwischen Eheleuten, welche aus dem gegenseitigen Frieden getreten sind. Beide Anwendungen wurzeln insofern in dem ursprünglichen Sinne des Wortes, als sie in die Ausübung des öffentlichen Rechtes hineingehören. Aber wie diese Begriffe sich mit der hebräischen Formel für die Wirkung der Opfer auch nur berühren, ist vollkommen unverständlich. Der religiöse Begriff der Gabe an Gott, welche durch die bekannten priesterlichen Handlungen vollzogen wird, hat mit einer Strafvollziehung nichts gemein; und wenn man diesen Zweck in das Opfer hineingelegt hat, so hat man dabei nie beachtet, daß das Schlachten des Thieres ebenso wenig eine Opferhandlung ist, als sie einen Strafact bedeutet, und daß die „Bedeckung der Person" immer nur von denjenigen Handlungen ausgesagt wird, welche in dem Begriff des Gebens an Gott zusammentreffen. Auch der Begriff des gerichtlichen Friedestiftens, obgleich er dem nothwendigen Sinne des Opfers näher tritt, paßt nicht zu der Formel und zu den Umständen der gesetzlichen Opfer. Da jene nun einmal nicht als Bedeckung der Sünde vor Gottes Angesicht gemeint ist, und da die gesetzlichen Opfer keine feindliche Stellung Gottes, sondern den vollen Bestand seiner Gnade gegen die Israeliten voraussetzen [1]), so

1) Riehm, Der Begriff der Sühne im Alten Testament. Stud. u.

kann die Uebergebung des Opfers nicht die „Versöhnung Gottes mit den Gebern" bedeuten. Also dient die Anwendung des Wortes Sühnen bei Uebersetzung und Erklärung der fraglichen Formel nur dazu, Verwirrung zu stiften[1]).

Faßt man den Wortlaut der Formel genau ins Auge, so ergiebt sich ein auffallender Contrast zwischen ihrem unvermeidlichen Sinne und der zweifellosen Bedeutung des Opfers in der religiösen Gemeinschaft der Israeliten mit Gott. Dieselbe muß doch durch das Opfer auf den erlaubten oder gebotenen Verkehr mit Gott herauskommen; und wenn auch das allgemeine Priesterrecht der Israeliten nur durch die Vermittelung der standesmäßigen Priester ausgeübt werden durfte, so sollte man erwarten, daß in den Umständen der gesetzlichen Opfer der Gedanke erkennbar wäre, daß die Israeliten durch dieselben in die Nähe Gottes geführt würden. Das ist nun auch insofern der Fall, als die Israeliten durch die priesterlichen Handlungen „vor dem Angesichte Gottes bedeckt" werden. Aber der Umstand, daß sie „vor Gott bedeckt" werden, scheint jener vorausgesetzten Bestimmung der Opfer zuwiderzulaufen. Zur Lösung dieses Contrastes trägt nun die Opfergesetzgebung, welche natürlich das Verständniß der Formel voraussetzt, nichts bei. Hingegen bietet zunächst ein historischer Abschnitt der mosaischen Geschichte einen Fingerzeig zur Lösung. Die den Midianiten abgenommene Beute (Num 31, 48—54; S. 194) welche Gott geweiht wird, heißt: קָרְבַּן־לְכַפֵּר

Krit. 1877. S. 68 (vorher 1876 als Programm der Univ. Halle erschienen) rügt diesen Satz als eine Verirrung höheren Grades. Er hat dabei vergessen, was er a. a. O. S. 37 geschrieben hat: „Die Priester haben vermöge der von dem Bundesgott aufgerichteten gottesdienstlichen Gnadenordnung ein für allemal die Vollmacht erhalten, durch ihre amtliche Mittlerthätigkeit den zu Gott Nahenden schützende Bedeckung vor den Gefährdungen zu erwirken, welche von Gott ausgehen können." Nun in den Bereich dieser Gnadenordnung fallen meines Wissens auch die Sünd- und Schuldopfer.

1) Diese Warnung ist unbeachtet geblieben durch solche Theologen, welche mit Sühne eine Wirkung des Todes Christi bezeichnen, die weder in der Strafsatisfaction, noch in der Stiftung des Friedens der Sünder mit Gott bestehen soll. Dieses Dritte ist in dem Sprachgebrauch von Sühne nicht vorgesehen und unter diesem Titel nicht verständlich. Eine Beurtheilung der Versuche, welche in dieser Richtung sich bewegen, behalte ich für den Schluß des ersten Bandes vor.

עַל־נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי יהוה, Opfer zur Bedeckung unserer Seelen vor Gott (V. 50), dann wird durch die Handlung des Hebens vor dem Altar die Darbringung vollzogen כָּל־זְהַב תְּרוּמָה אֲשֶׁר הֵרִימוּ לַיהוה, das ganze Gold der Hebe, welches sie vor Gott heben (V. 52), und endlich heißt diese Gabe, indem sie in dem Zelte der Zusammenkunft niedergelegt wird, זִכָּרוֹן לִבְנֵי־יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי יהוה, Erinnerung der Söhne Israels vor dem Angesichte Gottes (V. 54). Das ist nun dieselbe Formel, welche in dem Gesetze über die Entrichtung des halben Sekel zur Erhaltung des Heiligthums (Exod. 30, 16) vorgekommen ist (S. 76), und welche auch dort dem Zweck dieses כֹּפֶר „zur Bedeckung eurer Seelen“ coordinirt ist. Daraus muß geschlossen werden, entweder daß der Zweck der „Erinnerung vor Gott“, und der Zweck der „Bedeckung vor Gott“, welche bei dieser heiligen Gabe, wie bei der andern ausgesprochen werden, synonym sind, oder daß jener Zweck in diesen eingeschlossen ist. Die vollständige Identität beider Gedanken läßt sich nun nicht erweisen, und ist unwahrscheinlich wegen der Verschiedenartigkeit der Vorstellungen; also bleibt der andere Fall zu erwägen, daß in der „Bedeckung vor Gott“ durch die Gaben zugleich die „Erinnerung vor Gott“ für die Israeliten erreicht wird. Aber in dieser Combination tritt der oben bemerkte Contrast zwischen der unzweifelhaften Absicht der Opfer und dem Wortlaut der Opferformel geschärft auf. Es wird also noch Anderes in Betracht gezogen werden müssen.

Wenn die priesterlichen Handlungen die Wirkung haben, diejenigen, für welche geopfert wird, „vor dem Angesicht Gottes“ zu bedecken, so muß man sich daran erinnern, daß sich durch die israelitische Urgeschichte der Gedanke hindurchzieht, daß man Gottes Angesicht nicht sehen kann, ohne vernichtet zu werden. Allerdings tritt der Fall nur bei dem Weibe des Lot ein (Gen. 19, 24—26), welche, als sie in den Schwefel- und Feuerregen hineinsah, welcher von Gott vom Himmel herabkam, zur Salzsäule erstarrte. In allen anderen Fällen aber, in welchen Menschen Gott schauen durften, um seiner Gnade versichert zu werden, wird direct oder indirect daran erinnert, daß dieses Ausnahmen von der Regel gewesen sind. Als Hagar den Engel Gottes gesehen hat, fragt sie: Schaue ich noch hier nach dem Schauen (Gen. 16, 13)? Als Jakob mit Gott gerungen hatte, nannte er den Ort Pniel, denn ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht

gesehen, und mein Leben ist errettet worden (Gen. 32, 31). Die gleiche Besorgniß um die Erhaltung des Lebens äußern Gideon und Manoah, als ihnen der Engel Gottes erschien (Richt. 6, 23; 13, 22). Bei der Gesetzgebung durch Gott wird dieselbe Rücksicht wahrgenommen. In der einen Darstellung wird das Volk nicht nur durch Gottes Gebot, sondern auch durch seine eigene Besorgniß von dem Sinai ferngehalten, damit sie nicht stürben, wenn Gott mit ihnen redete (Exod. 19, 20—25; 20, 19. 20). Nur Mose bei dem Empfang des Gesetzes, und nachher bei dem Bundesopfer außer ihm die siebzig Aeltesten (24, 9—11) werden dadurch ausgezeichnet, daß sie Gott schauen, ohne Schaden zu nehmen. Denn mit Mose redete Gott wie mit einem Freunde von Angesicht zu Angesicht (33, 11; Num. 12, 8). Nichts desto weniger wird diese Vorstellung dadurch modificirt, daß Gott auch ihm gegenüber die Regel ausspricht: Mein Angesicht kannst du nicht sehen, denn kein Mensch bleibt leben, der mich sieht; und deshalb durfte Mose nur die Rückseite Gottes sehen (Exod. 33, 20—23). Das Deuteronomium hingegen überträgt die Auszeichnung, Gottes Stimme aus dem Feuer vernommen zu haben, ohne daß man Schaden litt, auf das ganze Volk (4, 33; 5, 4. 19—21), aber es fügt hinzu, daß die Israeliten die Vermittelung des Mose erbeten hätten, weil sie durch die Fortsetzung dieser Offenbarung vernichtet zu werden fürchteten (5, 22—24), und daß Gott dieses gebilligt hätte (5, 35; 18, 16). Erkennt also auch diese Darstellung den Grundsatz an, so waltet keine Abweichung zwischen ihr und der frühern darin ob, weshalb es verderblich sei, Gott zu schauen (vgl. Num. 17, 27. 28). Dieser Grund ist nur der Abstand zwischen der Vergänglichkeit der Menschen und der Macht Gottes, nämlich daß die Menschen Fleisch sind (Exod. 33, 20; Deut. 5, 23). Es ist ein späterer Gesichtspunkt, daß Jesaia (6, 5) die Befürchtung, durch die Gotteserscheinung vernichtet zu werden, durch die menschliche Sündhaftigkeit begründet.

Die Ansicht von der Lebensgefährlichkeit der unmittelbaren Anschauung Gottes tritt so stark in dem Gedankenkreise des Mosaismus hervor, daß auch die Ausnahmen, welche zu Gunsten des Mose und im Deuteronomium zu Gunsten des Volkes beim Empfang der Gesetzgebung gemacht werden, unmittelbar wieder Einschränkungen erfahren. Nun hatte aber das Volk in seinem priesterlichen Berufe das Recht Gott zu nahen, und als Stellver-

treter des Volkes die privilegirten Priester aus Aharon's Familie. Bestand also der Dienst Gottes in der Aneignung der geordneten Gaben an das Angesicht Gottes, welches in der Cultusstätte gegenwärtig war, so kam es darauf an, daß die Leben vernichtende Wirkung der Gegenwart Gottes für die ihm nahenden Menschen aufgehoben, dieselben vor jener Wirkung geschützt würden. Ist nun als Wirkung der Opferhandlungen die Bedeckung der einzelnen Geber oder je nach den Umständen des ganzen Volkes ausgesprochen, so wird man wohl nicht umhin können, hierin den Schutz zu verstehen, welcher für die Personen nöthig war, die durch ihre Gaben mittelbar selbst vor das Angesicht Gottes gestellt wurden. Denn wenn der priesterliche Beruf des ganzen Volkes, Gott zu nahen, als das Princip der ganzen Cultusgesetzgebung zu verstehen ist, und wenn die Privilegirung des besondern Priesterstandes diese Bestimmung nicht aufhebt, sondern ihre Verwirklichung vermittelt, so folgt nothwendig, daß die Opfergabe nicht abgelöst von den Personen der Geber, sondern nur so ihren Werth hat, daß dieselben durch die Gabe Gottes Nähe suchen. Bedürfen sie aber in diesem Streben einen Schutz vor der Leben vernichtenden Macht des Antlitzes Gottes, so ist es durchaus folgerecht, daß derselbe ihnen durch die priesterlichen Handlungen gewährt wird, welche zur Aneignung der Gaben an Gottes Angesicht dienen. Ferner ist klar, daß dieselben Handlungen dazu dienen, den Geber in Gottes Erinnerung zu bringen, da es seine Gaben sind, durch welche er vor Gottes Angesicht bedeckt wird. Endlich ergiebt sich, daß die Schutzbedeckung der Opfernden durch die priesterlichen Handlungen vor dem Angesichte Gottes im Allgemeinen keine Rücksicht auf Sünden derselben einschließt, sondern nur die Rücksicht darauf, daß sie vergängliche Menschen sind. Hiedurch wird Rosenmüller's Ergänzung der Opferformel noch besonders widerlegt. Denn dieselbe darf auch für die Sünd- und Schuldopfer nicht geltend gemacht werden. Vielmehr folgt die Vergebung oder die Reinigung durch diese Opfer daraus, daß die ihrer Bedürftigen unter dem Schutze der für ihre Fälle vorgeschriebenen Opferhandlungen vor das Angesicht Gottes gebracht worden sind und seine Gnade erfahren. Andererseits dürfen die Aharonitischen Priester ohne Besorgniß für ihr Leben dem Angesichte Gottes nahen, weil sie dazu berufen und weil sie durch das Opfer ihrer Einweihung geschützt sind.

Eine Bestätigung für die gegebene Erklärung der Formel bei den Opferhandlungen ergiebt sich aus der Berücksichtigung zweier Fälle, in denen sie noch zur Anwendung kommt. Die Dienststellung der Leviten im mosaischen Cultus wird bekanntlich darauf begründet, daß dieser Stamm an die Stelle der Erstgeborenen eingetreten ist, welche ursprünglich für die Cultusverrichtungen privilegirt worden waren (Num. 3, 11—13). Nun wird aber die Einweihung der Leviten (Num. 8) so dargestellt, daß dieselben nicht blos gemäß der göttlichen Erwählung, sondern auch gemäß einer Bevollmächtigung durch die Israeliten in den heiligen Dienst gestellt werden. Sie werden nicht blos durch Sprengung von Reinigungswasser und durch Brandopfer und Sündopfer eingeweiht, sondern auch selbst als תְּנוּפָה, als ein durch Schwingen vor dem Altar darzubringendes Opfer an Gott von Seiten der Israeliten bezeichnet, nachdem sie durch die Auflegung der Hände des Volkes als dessen Eigenthum kenntlich gemacht waren. Nun heißt es V. 18. 19: „Ich nahm die Leviten anstatt aller Erstgeborenen unter den Söhnen Israels und ich gab die Leviten als Geschenke dem Aharon und seinen Söhnen aus der Mitte der Söhne Israels, um den Dienst der Söhne Israels zu leisten am Zelte der Zusammenkunft, und um die Söhne Israels zu bedecken, damit nicht werde unter den Söhnen Israels eine Plage in dem Hinzutreten der Söhne Israels zum Heiligthum.“ Die „Bedeckung“ der Israeliten durch die Leviten ist in diesem Satz nicht direct angeknüpft an die Bedeutung der Leviten als Opfer, sondern an die Cultusverrichtungen derselben. Aber indem die Leviten durch die göttliche Erwählung und durch ihre doppelte Einweihung besonders geheiligt und dadurch befähigt sind, dem Angesichte Gottes zu nahen, so dienen alle ihre Cultusverrichtungen ebenso wie die der Priester dazu, die gemeinen Israeliten vor der Leben vernichtenden Gegenwart Gottes zu schützen, wenn sie indirect durch Opfergaben sich derselben nahen. Die Plage, welche die Nichtleviten durch ihr Hinzutreten zum Heiligthum über sich herbeiführen würden, ist die jedem Unberechtigten drohende Vernichtung des Lebens durch die Gegenwart Gottes. Indem also die Leviten für die ganze Volksgemeinde die heiligen Dienste kraft göttlicher und menschlicher Uebertragung verrichten, schützen sie ihre Volksgenossen vor jenem Verderben, wenn dieselben ihre Gaben darbringen, um durch Vermittelung der Leviten und der

Priester Gott zu nahen. So erklärt sich auch die gleiche Beziehung der Kopfsteuer als כֹּפֶר, damit nicht den Israeliten eine Plage widerfahre, wenn sie gemustert, d. h. wenn sie als Glieder des Volkes vor Gott festgestellt werden (Exod. 30, 12). Wenn nicht diese heilige Gabe zwischen jeden Israeliten und Gott tritt, als Zeugniß seiner gesetzmäßigen Zugehörigkeit zum Volke des Eigenthums, so würde er Gottes Angesicht als die Macht der Vernichtung erfahren, weil er nicht die Bedingung seiner Berufung erfüllt hätte.

Endlich findet die Formel ihre Anwendung auf eine Handlung, welche mit Opfern oder Cultusverrichtungen nichts gemein hat, nämlich auf die Gewaltthat des Pinchas (Num. 25, 6 f.). Die Theilnahme der Israeliten an moabitischem Götzendienst und Unzucht hatte als specifischer Bundesbruch den Zorn Gottes erweckt, und eine Pest wüthete im Volke. Dieses Verhängniß wird durch Pinchas abgeschnitten, indem er den gesteigerten Frevel des Simri durch Mord rächt. Dafür empfängt er die göttliche Verheißung, daß das Priesterthum in seinem Geschlechte Bestand behalten werde (V. 13), weil er „für seinen Gott eiferte und die Söhne Israels bedeckte.“ Weder ist in dem Mord eine Opferhandlung vollzogen, noch drücken die Worte aus, daß durch die Strafe des Hauptfrevlers auch die allgemeine Schuld der Israeliten bedeckt und unwirksam gemacht also gesühnt worden wäre. Wenn dieser Gedanke beabsichtigt war, so müßte man den Ausdruck finden, mit welchem Mose in einem gleichen Falle von Bundbrüchigkeit des Volkes den Zweck der von ihm eingelegten Fürbitte bezeichnet: „vielleicht werde ich bedecken eure Sünden“ (Exod. 32, 30). Aber die Meinung ist die, daß Pinchas die Israeliten vor der Fortsetzung der Leben vernichtenden Macht Gottes geschützt hat, und zwar nicht durch den materiellen Act des Mordes als einer Strafe, sondern durch die Form, nämlich die Gesinnung, welche sich in der That kundgab, daß er „für seinen Gott geeifert“ hatte. Wie nun Aharon in einem andern Falle die Plage abwehrte, indem er durch ein außerordentliches Rauchopfer die Bundestreue bewährte, und dadurch das Volk „bedeckte“ (Num. 17, 12), so liegt der Werth der Gewaltthat des Pinchas und seine schützende Wirkung für das Volk ohne Zweifel in dem Eifer für den Bund, welchen Gott als vollgiltig für die Gemeinde annahm [1]).

---

1) Unerklärt bleibt Lev. 16, 10, daß der dem Asasel bestimmte Bock

Die Beziehungen der Formel, in welchen die Wirkung aller Arten gesetzlicher Opfer ausgedrückt ist, sind ohne Zweifel mit dem ursprünglichen Begriff von der Heiligkeit Gottes verknüpft (S. 90). Wenn dieselbe es motivirt, daß der Mann durch Gott getödtet wird, welcher wohlmeinend die Lade Gottes berührt, um sie vor dem Falle von dem strauchelnden Wagen zu bewahren (2 Sam. 6, 6. 7), und daß eine Masse Volkes ihr Leben verliert, weil sie die Lade gesehen hatten (1 Sam. 6, 19. 20), so ist zu schließen, daß der Contrast zwischen der Erhabenheit Gottes und der Vergänglichkeit der Menschen auch die allgemeine Ordnung der gesetzlichen Opfer beherrscht. Innerhalb ihres Umkreises heben sich freilich die Sündopfer durch ihre Beziehung auf verunreinigende Sünde von den übrigen ab. Sie halten sich aber innerhalb der allgemeinen Bedingungen, welche auch für die anderen Opferarten gelten. Es ist auch nicht zu erwarten, daß die Heiligkeit Gottes für das Verständniß der Sündopfer in einer andern Art maßgebend wäre, wie bei den anderen Opferarten. Riehm beruft sich aber auf den eigenthümlich ethischen Charakter der alttestamentlichen Religion, um wenigstens für die Sündopfer eine specifisch verschiedene Disposition als giltig zu erweisen. Allein dieser Charakter tritt zwar in dem Ausbau der Religion durch die Propheten, nicht aber in der Opfergesetzgebung hervor, gegen welche die hervorragendsten Propheten eben wegen ihrer eigenen ethischen Intention gleichgiltig sind. Man soll doch nicht mit dem Begriff Ethisch ungenau verfahren. Indem die unwillkürlichen und unvermeidlichen Zustände körperlicher Unreinheit, zu deren religiöser Beseitigung die Sündopfer angeordnet sind, als Sünde geachtet werden, werden sie eben einer Beurtheilung unterworfen, die uns nicht als ethisch gilt. Nach unserem Verständniß von Sünde gemessen sind vielmehr diese Anlässe zu Sündopfern nur Modificationen der menschlichen Schwäche und Vergänglichkeit, welche gemäß der althebräischen Gottesidee besonderer Deckung bedarf, um vor dem erhabenen Gott zu bestehen. Die Verunreinigungen

---

lebendig vor Gott gestellt werden soll „um ihn zu bedecken, ihn zu senden zu Asasel in die Wüste.“ Aber auch die sonst angestellten Erklärungsversuche haben keinen deutlichen und befriedigenden Sinn ergeben, und es wird nichts übrig bleiben, als die Formel an dieser Stelle für ein unächtes Einschiebsel zu achten.

von Personen, welche Sündopfer nothwendig machen, werden als etwas besonderes von der allgemeinen Schwäche der Menschen insofern unterschieden, als der Ritus der Sündopfer die Streichung oder Sprengung des Opferblutes an die höheren Symbole der Gnadengegenwart Gottes, Hörner des Altars, Vorhang vor dem Allerheiligsten, Kapporeth einschließt. Aber weder der Ritus der Sündopfer, noch die Formel bei denselben sind so beschaffen, daß dadurch der gemeinsame Rahmen des Opferinstituts überschritten würde. Es ist auch keine besondere ethische Rücksicht wirksam, indem im Anschluß an gewisse Opfer das Blut zur „Bedeckung" der Geräthe des heiligen Zeltes verwendet werden soll. Die Besprengung oder Bestreichung der beiden Altäre und der Kapporeth mit Blut von Sündopferthieren ist vorgeschrieben bei der Einweihung der Priester (Exod. 29, 35. 36; Lev. 8, 15), in umfassenderer Weise am Jom Hakkippurim (Exod. 30, 10; Lev. 16, 16—20. 33), und denselben Ritus nimmt Ezechiel (43, 20. 26; 45, 19. 20) für die Herstellung des Heiligthums in Aussicht. Gleichartig ist das Verfahren mit dem aussätzigen Hause (Lev. 14, 52). Vorausgesetzt ist hiebei, daß die der Sündopfer bedürftigen Vergehungen und Unreinigkeiten nicht blos die Personen, sondern auch jene Symbole der Gegenwart Gottes befleckt haben (Lev. 16, 16. 19; Ezech. 45, 20). Daß hierin ein eigentlich ethischer Gesichtspunkt in unserem Sinne des Wortes hervortrete, kann doch nicht mit Recht angenommen werden. Denn ethisch gemessen haftet die Sünde nur an Personen; und was hat das aussätzige Haus mit dem ethischen Begriff von Sünde gemein? Wenn also die Bedeckung mit Opferblut an diesen Geräthen ihre Reinigung und Heiligung (Lev. 16, 19) oder ihre Entsündigung (Exod. 29, 36; Ezech. 43, 20; vgl. Lev. 14, 52) bewirkt, so hat das die Bedeutung, daß indem das Blut der Gott wohlgefälligen Gabe jene als verunreinigt geachteten Geräthe vor dem Angesicht Gottes bedeckt, ihre Congruenz mit ihrer Bestimmung hergestellt wird. Diese Vorstellung aber läßt nicht die Folgerung zu, daß die Sündopfer, indem sie, wie alle Opfer zur Bedeckung der Personen vor Gott dienen, eigentlich die Sünde an denselben zudecken. Denn auch in den vorliegenden Fällen lautet die Formel nicht, daß die Verunreinigung an den Geräthen bedeckt wird, sondern, daß die Geräthe und das Haus bedeckt werden.

Die Formel der Bedeckung der Personen steht in directer

Abfolge dazu, daß die reinen Opfergaben ebenso wie die auf sie bezogenen Handlungen der Priester einen Werth der Stellvertretung für die israelitische Cultusgemeinde oder für die einzelnen Geber in sich schließen. Indem durch beides das Nahen der Israeliten zu dem Angesicht Gottes vermittelt wird, werden dieselben ebenso der Bundesgnade Gottes versichert, als sie vor der vernichtenden Wirkung geschützt werden, mit welcher die Erhabenheit Gottes sonst jeden Menschen bedroht. Diese Seite der Vorstellung von Gott darf aber mit der Vorstellung von seinem Zorne nicht vermischt werden, obgleich die gleiche Wirkung in dem einen wie in dem andern Falle angenommen wird. Denn die Bedingungen, welche hiezu mitwirken, sind verschieden. Aus der Erhabenheit Gottes an sich folgt die Vernichtung der Menschen, die vor das Angesicht Gottes treten, als vergänglicher Wesen, wenn ihnen nicht durch göttliche Gnade das Leben erhalten wird. Aus dem Zorn Gottes folgt die Vernichtung der bundbrüchigen Menschen, weil sie sich mit der Bundesgnade Gottes in Widerspruch versetzen. Die Bedeckung der Bundesgenossen Gottes durch die Opferhandlungen nimmt die Rücksicht, daß der Bundesgott immer die erhabene Macht ist, welche ohne die besonderen Gnadenabsichten und die entsprechenden bundesmäßigen Einrichtungen den Menschen überhaupt verderblich sein würde, die unberufen in ihre Nähe kommen. Die Lebensvernichtung durch den Zorn Gottes trifft hingegen diejenigen, welche sich von ihrer Bundespflicht gegen den gnädigen Gott und dadurch von demselben entfernen, welche also ihren göttlichen Beruf verunehren. Es würde also ein grober Fehler sein, wenn man die Bedeckung der im Bunde mit Gott stehenden Israeliten durch die Opferhandlungen auf den Schutz vor dem göttlichen Zorne bezöge. Denn nicht der Zorn, sondern die Gnade Gottes ist der Grund des bestehenden Bundesverhältnisses; und wenn auch die Erhabenheit und Heiligkeit des wahren Gottes sich gegen die bundbrüchigen Israeliten als Zorn kundgeben konnte, so bedeutet derselbe nur eine besondere Folge der israelitischen Gottesidee unter den bestimmten Bedingungen der besondern Bundschließung, nicht aber ein Attribut, welches dem Inhalte und dem Umfange der Erhabenheit Gottes an sich gleich zu setzen wäre. Man müßte denn sich zu der Schule des Marcion bekennen.

In der Ueberzeugung, daß der Sinn der Formel bei den

Sündopfern sich nicht von der Bedeutung entfernt, welche sie bei den anderen Arten der Opfer behauptet, habe ich in der ersten Auflage mich nicht besonders auf jene Klasse eingelassen. Denn ich habe gar nicht die Absicht verfolgt, eine erschöpfende Lehre von den gesetzlichen Opfern des A. T. aufzustellen, sondern es kam mir ausgesprochener Maßen darauf an, die Mittel zum Verständniß der Vorstellung vom Opfer Christi im N. T. zu gewinnen. Diese Begrenzung meiner Aufgabe hat Riehm nicht beachtet, indem er mir zum Vorwurf macht, ich hätte durch unbefugte Verallgemeinerungen das bestimmte Gepräge biblischer Anschauungen ins Unbestimmtere verwischt und diese eines Theiles ihres sittlich-religiösen Gehaltes entleert. Um diesen Schaden zu heben, bemüht er selbst sich darum, zunächst der Formel vom „Bedecken der Personen" durch Opfer einen engern Spielraum anzuweisen, als es von mir geschehen ist. Zu diesem Zwecke spricht er es mit großem Gewichte aus, daß innerhalb der gesetzlichen Opferordnung die den unblutigen Opfern zu Grunde liegende besondere Opferidee den Zweck schützender Bedeckung nicht in sich schließe (a. a. O. S. 45). Allein die oben (S. 188) angeführten Fälle, in denen das Gegentheil deutlich vorliegt, sind durch die Bemerkungen Riehm's nicht zu beseitigen. Daß das Semmelmehlopfer des Armen (Lev. 15, 13) nur ein Surrogat von Thieropfern ist, hebt doch die Thatsache nicht auf, daß an dasselbe die Wirkung des Bedeckens geknüpft wird. Und daß bei der Priesterweihe Opferbrote nicht ohne Thieropfer vorkommen (Exod. 29), hat den Gesetzgeber nicht gehindert, sowohl an die eine wie an die andere Darbringung, wie sie in Einem Zusammenhange des Handelns geordnet sind, und zugleich zur Speise der Eingeweihten bestimmt werden, die Wirkung des Bedeckens der Personen anzuknüpfen. Aber es mag ja sein, daß für diese Wirkung die Behandlung des Opferbluts vor dem Angesicht Gottes das Hauptgewicht hat. Da aber diese Wirkung bei allen Arten blutiger Opfer erwartet wird, so vermag ich bis dahin nicht zu erkennen, warum meine Deutung falsch sei. Den Beweis dafür unternimmt nun Riehm in Hinsicht der Sündopfer durch Einführung folgender bei denselben obwaltenden Umstände. Bei dem Sündopfer eines Privatmannes wird vorgeschrieben, daß die Priester die nicht geopferten Theile des Thieres als etwas **Hochheiliges** am heiligen Ort essen sollen (Lev. 10, 17), und bei dem

allgemeinen jährlichen Sündopfer, daß diese Theile des Opferthiers außerhalb des Lagers verbrannt werden sollen. Die letztere Anordnung hat man bisher so verstanden, daß das nicht geopferte Fleisch dem profanen Gebrauch entzogen werden sollte. Die erstere hat man verschieden gedeutet; ich meine, sie ist eine Warnung dagegen, daß die Darbringer das nicht geopferte Fleisch für ihren Gebrauch in Anspruch nähmen. Riehm aber eröffnet eine ganz neue Combination beider Punkte. „Indem beim Sündopfer das im Blute enthaltene Thierleben Gott dargebracht wird, um Schutzbedeckung gegen die Leben gefährdende Reaction seiner Heiligkeit oder überhaupt gegen seinen Strafeifer zu erlangen, wird zugleich das Thier selbst Gott als Object, daran sich jener vernichtende Eifer erweisen kann, übergeben. Darum ist das Sündopferfleisch hochheilig, d. h. es ist menschlichem Gebrauch entzogen und ausschließlich Gott eigen als ein seinem vernichtenden Eifer verfallener Gegenstand.“ Bei dieser Erklärung ist der hochheilige Charakter der Sündopferspeise der Priester mit dem Begriff des חֵרֶם identificirt, obgleich zwischen beiden nur eine Analogie besteht, ferner das Motiv des חֵרֶם in die Vorschrift der Verbrennung des Opferfleisches außerhalb des Lagers einfach eingetragen, ohne daß der Text (Lev. 16, 27) darauf direct hinwiese. Denn daß die Waschung, welche für den vorgeschrieben wird, der dieses Geschäft besorgt, eine indirecte Anzeige gerade jenes Umstandes sei, kann Riehm wieder nicht beweisen. Endlich aber hat derselbe, wie schon S. 201 bemerkt werden durfte, bei diesen Erörterungen sich nicht mehr erinnert, daß er im Voraus das Sündopfer als Gnadenordnung anerkannt hat. Nun schließt sich aber Gnadenordnung und Zorn Gottes oder vernichtender Eifer aus (Num. 15, 27—31); oder die Sünde, welche eines Sündopfers bedarf, ist nicht von dem vernichtenden Eifer oder Zorn Gottes bedroht. Riehm verstößt also gegen diese Grundregel der Opfergesetzgebung, indem er eine Befriedigung des Eifers Gottes mit dem Sündopfer combinirt. Und zwar getraut er sich doch nur jenen Umstand als etwas geltend zu machen, was den Opferact begleitet; dieses reicht also weit nicht hin, um die dogmatische Ueberlieferung zu stützen, daß der Tod Christi in derselben Beziehung Gottes Strafact sei, in welcher er den Werth des Opfers hat. Wenn jedoch die Analogie dieser dem Heidenthum entsprungenen Combination der griechischen und lateinischen Väter mit der

mosaischen Opfergesetzgebung nicht direct aufrecht erhalten werden konnte, so war Riehm's Bemühung überflüssig. Derselbe ist so aufrichtig, mir gelegentlich (S. 61) vorzurücken, daß ich dem zuvor gewonnenen und gewünschten Resultat zu Liebe willkürlich aus einander gerissen habe, was in Wirklichkeit eng verbunden sei. Ich will mich enthalten, sein Resultat in ähnlicher Weise zu beurtheilen, und schließe diese Erörterung mit der Hinweisung darauf, daß ich mit meiner Deutung der Opferformel nicht allein stehe[1]).

26. Die Untersuchung über die Bedeutung der Formel von der Wirkung der gesetzlichen Opfer ist für das Verständniß der Auffassung des Opfers Christi durch die Apostel zunächst insofern von Nutzen, als die Combinationen zwischen Opfer und stellvertretender Strafvollziehung, zwischen Opfer und Vollziehung des göttlichen Zorns, zwischen Opfer und Bedeckung der menschlichen Sünde als verfehlt erwiesen sind. Sofern zu erwarten ist, daß die Schriftsteller des N. T. ihre Beurtheilung des Opfers Christi nach dem ihnen irgendwie verständlichen Begriff der Opfer im mosaischen Gesetze eingerichtet haben, ist auf jene Combinationen, die sie nicht aussprechen (mit Ausnahme von Hebr. 2, 17), auch nicht in dem Sinne zu rechnen, daß sie dieselben stillschweigend voraussetzen müßten oder könnten. Ob aber irgend einer von ihnen die nachgewiesene Beziehung, daß die Menschen vor der vernichtenden Nähe des erhabenen Gottes geschützt werden, gerade auch bei dem Opfer Christi gedacht habe, läßt sich mit Sicherheit nicht erkennen. Es ist nämlich nur Johannes, welcher die Opferformel in dem von den LXX. substituirten Worte *ἱλάσκεσθαι* von Christus aussagt. So wie dieselbe bei den Sündopfern lautet, *ἱλάσκεσθαι περὶ αὐτοῦ περὶ ἁμαρτίας* heißt es 1 Joh. 2, 2; 4, 10, Christus sei *ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν καὶ ὅλου τοῦ κόσμου*. Die active und zugleich sachliche Form des Nomen bezeichnet die Opferqualität Christi als des Mittels der Wirkung *ἱλάσκεσθαι*, welches nach dem Sinne des entsprechenden hebräischen Wortes als „Bedecken" gedeutet werden muß. Die persönlichen Objecte dieses Actes sind als solche nicht direct, sondern nur als Subjecte der Sünden bezeichnet, welche den Anlaß

---

1) Vgl. Hermann Schultz in der Jenaischen Literaturzeitung 1876. Nr. 42, Graf Baudissin in der Theol. Literaturzeitung 1878. Nr. 1.

zur Darbringung Christi als Sündopfer bilden. Da eben in den Worten des Johannes selbst kein Maßstab ihres Verständnisses ausgedrückt ist, dieser vielmehr aus dem erkannten alttestamentlichen Sinne der Formel genommen werden muß, so ergiebt sich der Gedanke, daß Christus als Sündopfer die Gemeinde und die ganze Menschheit wegen ihrer Sünden vor Gott bedeckt. Ob der Schriftsteller die Beziehung dieses Prädicates gerade auch in dem vollständigen Sinne, der ihm zukommt, gedacht hat, kann nicht festgestellt werden; nur soviel erhellt, daß man nicht übersetzen darf, Christus sei die Sühne, d. h. das Strafobject für die Sünden der Welt.

Im Allgemeinen macht das seltene Auftreten der Formel in den Aussagen über das Opfer Christi den Eindruck, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments sich nicht in ihren eigentlichen Sinn gefunden haben, zumal da die LXX. denselben vielmehr verhüllt als zugänglich gemacht haben. Deshalb kann es nicht auffallen, daß der einzige Fall, in welchem *ἱλάσκεσθαι* noch vorkommt (Hebr. 2, 17), eine Verbindung darbietet, welche nicht als giltig für das Verständniß der Formel im Alten Testament anerkannt werden konnte, welche aber dem des Hebräischen unkundigen Verfasser des Briefes nachgesehen werden darf. Der Satz, Christus sei geworden *πιστὸς ἀρχιερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεὸν εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, macht den Typus des jährlichen allgemeinen Sündopfers für Christus geltend, den der Verfasser des Briefes später ausführlich erörtert. Denn nur bei diesem Opfer kam der Hohepriester als solcher in Thätigkeit, dessen Stellung als Vertreter des Volkes Gott gegenüber auf Christus direct übertragen wird. Als Mittel zu dem ausgesprochenen Zweck sind aus dem spätern Verlaufe des Briefes die Handlungen, die er mit sich als Opfer vornimmt, insbesondere die Darbringung seines Blutes an dem himmlischen Ort Gottes, leicht zu ergänzen. Hingegen ist der Zweck seiner Darbringung als die „Bedeckung der Sünden des Volkes" nicht im Einklang mit der alttestamentlichen Opferformel, sondern mit dem oben (S. 196) erörterten Sprachgebrauch in den prophetischen Büchern und Psalmen, welcher die göttliche Sündenvergebung bezeichnet, aber mit dem Opferinstitut nichts gemein hat. Jedoch schon die LXX. geben die Formel „die Sünden bedecken" überwiegend (jedoch nicht in den Stellen des Jesaia) mit *ἐξιλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας*

wieder; die Mehrzahl dieser Uebersetzer also hat mit Verwischung alles richtigen Verständnisses die falsche Combination der beiden Gruppen des Sprachgebrauches vollzogen. Daß also ein des Hebräischen unkundiger Jude, wie der Verfasser des Hebräerbriefes, seinen Auctoritäten darin nachfolgte, kann nicht befremden; aber deshalb ist auch auf diese Verbindung kein Gewicht zu legen, am wenigsten ist in ihr der Schlüssel zum Verständniß der Opferidee in Anwendung auf Christus zu suchen.

Denn übrigens verräth gerade der Verfasser des Hebräerbriefes in anderen Beziehungen den entschiedensten Sinn für diejenige alttestamentliche Bedeutung der gesetzlichen Opfer überhaupt, welche durch die oben erörterte Formel deutlich hindurchscheint. Indem der Priester durch die vorgeschriebenen bekannten Handlungen die Gabe dessen, für den er opferte, vor das Angesicht Gottes brachte, bedeckte er freilich denselben vor den schädlichen Wirkungen der Erhabenheit Gottes über die Geschöpfe, er führte aber doch unter dieser Bedingung die indirecte Annäherung desselben an das Angesicht Gottes aus. Dieser Gedanke kommt nun eigentlich erst zum Ausdruck in den Aussagen der Apostel über die Wirkung des Leidens und Sterbens Christi. Am deutlichsten ist dies der Fall, indem Petrus (3, 18) sagt, daß Christus *ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθε, ἵνα ἡμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ*. Die angegebene Veranlassung stellt auch hier das Leiden Christi in dem Typus des Sündopfers dar; indem aber nicht die besondere Wirkung der Vergebung der Sünden angeknüpft wird, muß der Finalsatz dasjenige bezeichnen, was die Wirkung des Opfers überhaupt bildet; er enthält also dasjenige, was Petrus als den Inhalt der allgemeinen Opferformel verstanden hat. In dem Briefe an die Epheser, welcher unter den Paulinischen Briefen dadurch hervorsticht, daß seine Gedankenbildung am directesten sich an die im Mosaismus vorherrschenden Begriffe anlehnt, wird an die Anschauung des sterbenden Christus die mit Petrus übereinstimmende Wirkung angeknüpft, daß Juden wie Heiden durch ihn *τὴν προσαγωγὴν πρὸς τὸν πατέρα* haben (2, 18). In gleicher Weise ist es zu verstehen, daß im Hebräerbrief, auf Grund der Feststellung des Sündopferwerthes der That des Hohenpriesters Christus, an die Gläubigen die Aufforderung ergeht, sich Gott zu nahen (*προσέρχεσθαι*) auf dem durch Christus eröffneten Weg in den Himmel (10, 19—22; 4, 14—16), weil Christus eine

Hoffnung begründet hat, δι' ἧς ἐγγίζομεν τῷ θεῷ (7, 19). Daß in diesem Zusammenhange auf die subjective Hoffnung ein Gewicht gelegt wird, stellt dieses προσέρχεσθαι nicht in ein entfernteres Verhältniß zu der Anschauung vom Opfer Christi. Denn wenn in dem Hebräerbrief das ἁγιάζεσθαι der Gläubigen als die directe Wirkung des Opfers Christi ausgesprochen wird (10, 10. 14. 29; 13, 12; 2, 11), so ergiebt sich aus Num. 16, 5, daß „Geheiligt werden" und „in die Nähe Gottes gestellt werden" synonym sind. Diese Vorstellung ist auch Eph. 5, 26 vertreten.

Insbesondere aber entsprechen die Anspielungen auf den Werth des Todes Christi als Bundesopfer jener allgemeinen Beziehung des Opferbegriffes. Sofern nämlich die Bestimmung der Israeliten zu dem Volke des Eigenthums, zu einem Königreiche von Priestern (Exod. 19, 5. 6) erst durch das Bundesopfer des Moses effectiv wurde, in welchem das Volk seine Zustimmung zu dem Bunde mit Gott vollzog, so ist die Einweihung der christlichen Gemeinde zu Priestern und ihre Erwerbung zum Eigenthumsvolk durch das Blut Christi (Apok. 1, 5. 6; 5, 9. 10; Act. 20, 28; Tit. 2, 14) darauf bezogen, daß die Christen als Eigenthum Gottes in dessen Nähe sind, oder als Priester ihm nahen dürfen, indem sie im Gebete die Opfer verrichten, welche für die Ordnung des neuen Bundes passen (1 Petr. 2, 5; Hebr. 13, 15. 16). In dieser Vergleichung der analogen Ideen des Alten und des Neuen Testaments erscheint zugleich der Abstand, daß während das allgemeine Priesterrecht der Israeliten, Gott zu nahen, durch die amtliche Institution der Familie Aharons und die Opferordnung nur zu einer passiven Geltung kam, die christliche Bestimmung des allgemeinen Priesterthums dahin lautet, daß die Gläubigen, indem sie durch das Opfer Christi in die Nähe Gottes gebracht werden, doch durch die Ausübung der Hoffnung und des Glaubens, so wie im Gebete persönlich Gott nahen. Deswegen konnte es scheinen, daß ein im Hebräerbriefe noch vorkommender Ausdruck der Wirkung des Opfers Christi, nämlich τελειοῦν (10, 14; vgl. 9, 9; 10, 1) speciell die Einweihung der Gläubigen zum activen Priesterdienste bezeichnen sollte. Die LXX. nämlich übersetzen mit τελειοῦν τὰς χεῖρας den Ausdruck מִלֵּא אֶת־יָד, der im Ceremoniell der Weihe der aharonitischen Priester die Füllung der Hände mit den darzubringenden Gaben bedeutet (Exod. 29, 9. 33 u. a.). Calvin und andere Ausleger nach ihm führen nun

die von dem Opfer Christi ausgesagte Wirkung des τελειοῦν auf jenen Sprachgebrauch zurück; es leuchtet aber ein, daß bei dieser Combination das charakteristische Object des τελειοῦν nicht berücksichtigt, also die Congruenz des Ausdrucks im Hebräerbriefe mit jenem alttestamentlichen gerade nicht nachgewiesen ist. Vielmehr ist Hebr. 10, 14 τελειοῦν offenbar synonym mit ἁγιάζειν. Wie nämlich durch jedes Opfer die Congruenz der Bundesgenossen mit Gott, der selbst vollkommen ist (Mt. 5, 48), erstrebt wird, so wird um so mehr dem Opfer Christi dieser Erfolg beigelegt, als es durch seine geistige Bedingtheit den Erfolg der Thieropfer überbietet (Hebr. 7, 11. 19; 9, 9).

Diese Gruppe von Aussagen über die Wirkung des Opfers Christi ist den Schriften des Neuen Testaments entlehnt worden, deren Verfasser dem Gesichtskreise der Urgemeinde, wenn auch in abgestufter Weise, näher stehen, als der Apostel Paulus. Ich erlaube mir nämlich, nicht blos den christlichen Apokalyptiker dahin zu rechnen, sondern auch den Apostel Petrus, welcher den Brief von Babylon aus hat schreiben lassen, den Johannes, dessen ersten Brief Jeder als nächst verwandt mit den synoptischen Reden Jesu erkennen würde, wenn nicht das Evangelium desselben Mannes diesen Eindruck nicht aufkommen ließe, den Petriner Lukas, dessen religiöse Gedanken wohl am directesten dem Bildungsstand der Urgemeinde entsprechen, endlich den Verfasser des Hebräerbriefes, welcher, wer er auch sein mag, mehr mit Petrus als mit Paulus gemein hat. Da man für die Kritik der Schriften und der Geschichte des Neuen Testaments alle möglichen Mittel in Bewegung setzen muß, so glaube ich auf die Abstufung zwischen der eben besprochenen Gedankenreihe und der vorherrschenden Vorstellungsweise des Paulus über die Wirkungen des Opfertodes Christi ein Urtheil in jener Richtung gründen zu dürfen, welches darum noch nicht unkritisch sein wird, weil es von den dogmatisirten Ergebnissen „der Kritik" abweicht. Paulus nämlich, indem er (außer dem Briefe an die Epheser) absichtlich und deutlich immer auf die besondere Wirkung der Sündenvergebung durch das Opfer Christi bedacht ist, verräth nirgendwo direct, daß er jene allgemeine Wirkung voraussetzt, daß die Gläubigen durch das Opfer Christi in die Nähe Gottes geführt werden. Der Hebräerbrief bietet wenigstens die eine und die andere Art von Aussprüchen dar. Nun sind eine Menge von Aufgaben der biblischen Theologie

dadurch verschoben, daß nicht nur die Quantität der Paulinischen Schriften die Aufmerksamkeit auf die anderen Briefe vermindert, sondern auch der in der kirchlichen Lehrüberlieferung enthaltene Niederschlag Paulinischer Anschauungen das Vorurtheil der Forscher dahin bestimmt, daß Paulus in jeder Beziehung als der berechtigte Maßstab für alle apostolischen Gedankenverbindungen angesehen wird. Hierin sind die Kritiker nicht anders gesinnt als die Apologeten. Indem ich also zu der Erklärung der dem Paulus geläufigen Deutungen des Opfers Christi übergehe, welche theils an sich schwerer verständlich, theils von den Hindernissen falscher Erklärungsmethoden umgeben sind, will ich noch einmal darauf zurückweisen, daß wenn man vom Alten Testament, anstatt von der kirchlichen Ueberlieferung aus das Verständniß des Neuen Testaments zu erreichen sucht, man in den der Urgemeinde näher stehenden Schriften eine Deutung des Opfers Christi findet, welche in sich deutlich ist und in der directesten Abfolge zu dem Opferbegriff des Alten Testaments steht.

Aber zugleich darf für die Erklärung der Paulinischen Aussprüche, die den Gegenstand berühren, an die Regel erinnert werden, welche sich aus dem Gesammtüberblick über die Vorstellungen vom Opfer Christi im Neuen Testament ergiebt. Nämlich nicht nur ist der Gesichtskreis aller Briefe im Neuen Testament durch den Gedanken der unter der Herrschaft Christi lebenden Gemeinde der Gläubigen beherrscht (S. 160), sondern als das Correlat aller an den Opfertod Christi geknüpften Wirkungen ist ebenfalls die Gemeinde und niemals der einzelne Gläubige als solcher gedacht. Und wenn als Correlat der Sündenvergebung die Sünder angesetzt werden (Röm. 4, 5; 5, 6), so sind diese vom Standpunkt des Erfolges aus unmittelbar zugleich als „Wir", die Gemeinde gedacht (5, 6. 8). Allein von diesem Standpunkt aus sieht Paulus die ganze Sache an. Die Nothwendigkeit dieser Ergänzung folgt auch daraus, daß das mosaische Bundesopfer und das jährliche Sündopfer durch den Hohenpriester, mit welchen Christus verglichen wird, auf die israelitische Volksgemeinde bezogen sind. Endlich ist doch evident, daß wenn die Schriftsteller in der ersten oder in der zweiten Person Pluralis immer die Gemeinde Christi vorstellen, aus deren Glaubensüberzeugung heraus sie schreiben, sie denselben Sprachgebrauch bei den Wirkungen des Opfers Christi nicht anders meinen können. Ich trete hiemit einem Anspruch

entgegen, welcher in der Behandlung der Lehre von der Rechtfertigung durch Melanchthon begründet ist, welcher durch die Wahl des Ausdruckes Röm. 3, 26. 28 scheinbar bestätigt wird, welcher aber nicht nur nicht zu dem Anfange und zu dem Schlusse des Abschnittes paßt, sondern das Verständniß des Römerbriefes in Unordnung bringt. In den Stellen 1 Joh. 2, 2; 4, 10; 1 Petr. 3, 18; Apok. 1, 5. 6; 5, 9. 10; Act. 20, 28 ist ja die bezeichnete Thatsache zweifellos erkennbar. Im Hebräerbrief ist die Beziehung des Opfertodes Christi dreifach abgestuft, in der Bestimmung zuerst für Jeden (2, 9), dann für das israelitische Volk (2, 16. 17; 7, 27; 13, 12; 10, 15), endlich für uns, die Gemeinde, welche vorherrschend in ihrer natürlichen Identität mit dem Volke des alten Bundes betrachtet wird (4, 14—16; 7, 19; 8, 1; 9, 14), ohne daß der Briefschreiber Anlaß hatte, auf die allgemeinste Heilsbestimmung Christi deutlicher einzugehen. In den späteren Paulinischen Briefen ist die Sachlage durchaus klar Tit. 2, 14; Eph. 2, 18; 3, 12; 5, 25. 26; 1, 7; ebenso aber auch 1 Kor. 5, 7; Röm. 5, 9; 8, 32; Kol. 1, 14. Wenn ferner 2 Kor. 5, 19 die ganze Menschenwelt als der Gegenstand der Sündenvergebung und Versöhnung bezeichnet wird, so wird V. 21 der Zweck der Gerechtsprechung auf die Gemeinde beschränkt, weil die Menschen, sofern sie die Sündenvergebung in Christus an sich erfahren, eben Glieder der Gemeinde werden. In dem Abschnitt Röm. 3, 21 — 4, 25 ist ebenso klar, daß Paulus an die bestehende Gemeinde der Gläubigen denkt, indem er damit beginnt, daß jetzt ohne Vermittelung des Gesetzes die Gerechtigkeit von Gott her in die Erscheinung getreten ist, welche durch den Glauben an Christus Jesus vermittelt wird, welche sich erstreckt auf alle, welche glauben. Der Gebrauch des Singularis in V. 26 (*τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ*) ist nur im Sinne der Kategorie gemeint, denn der Zusammenhang von V. 21—26 bildet Einen Satz. Erst mit V. 28 tritt die Relation des Begriffs *δικαιοῦσθαι* auf das möglichst unbestimmte Object *ἄνθρωπος* ein, indem Paulus schon die in Cap. 4 ausgeführte Erläuterung durch den Glauben Abrahams beabsichtigt, bei welcher die Beziehung zwischen der Rechtfertigung und dem Tode Christi zurücktritt. Der schon in anderer Beziehung (S. 158) erörterte Schluß 4, 24. 25 führt aber nicht blos auf diesen Gedanken, sondern folgerecht auf die Anschauung der Gemeinde als dessen Correlat zurück. Indem dies Ergebniß mit den Bedingungen

übereinstimmt, unter denen Christus seinen Tod als heilsam beurtheilt, das einemal als Leistung ἀντὶ πολλῶν, das anderemal als Bundesopfer für die Gemeinde seiner Jünger, so treten dagegen diejenigen Andeutungen im Neuen Testament erheblich zurück, welche die Bestimmung des Todes Christi auf Alle gerichtet sein lassen. Es kommt dieses nur in Betracht 2 Kor. 5, 14. 15. 19 (worüber eben eine einschränkende Bemerkung gemacht werden konnte); Röm. 11, 32; 5, 18 vgl. V. 15. 19; Hebr. 2, 9; 1 Joh. 2, 2 (Joh. 1, 29); 1 Tim. 2, 4. 6; 2 Petr. 3, 9. Ob diese Aussprüche blos die quantitative Erweiterung der Gemeinde vorbehalten, oder ob sie einen Widerspruch gegen die Relation des Opfers Christi auf die Gemeinde andeuten, wird blos exegetisch nicht entschieden werden können.

27. Die Auffassung der Wirkungen des Todes Christi durch Paulus (mit Ausnahme der angeführten Stellen aus dem Epheserbrief) unterscheidet sich von derjenigen, welche bei den anderen Schriftstellern nachgewiesen ist, dadurch, daß die besondere Anschauung vom Sündopfer durchschlägt. Paulus hebt ganz überwiegend die Gegenwirkung des Opfers Christi gegen die Sünde und die Schuld derselben hervor, in den Formeln: μὴ λογίζεσθαι (2 Kor. 5, 19 vgl. Röm. 4, 6—8), womit δικαιοῦν synonym ist (Röm. 3, 26; 2 Kor. 5, 21), χαρίζεσθαι (Kol. 2, 13), ἄφεσις synonym mit ἀπολύτρωσις (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7), wie mit demselben Wort auch δικαιοῦν alternirt (Röm. 3, 24. 26 vgl. Tit. 2, 13). Damit sind die Prädicate zu vergleichen, welche im Hebräerbrief aus dem Typus des Sündopfers folgen, ἄφεσις, (9, 22; 10, 18), καθαρισμός (9, 14; 1, 3), ἀπολύτρωσις (9, 12. 15), und in der Apostelgeschichte (13, 38. 39) die Combination von ἄφεσις und δικαιοῦσθαι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν. Da nun im Hebräerbrief die allgemeine Wirkung des Opfers, die Gemeinde zu Gott zu führen, in Anwendung auf Christus deutlich anerkannt wird, so scheint es keiner Schwierigkeit zu unterliegen, auch die angeführten besonderen Wirkungen nach der Anlage der alttestamentlichen Opferidee zu verstehen. Sofern nämlich das allgemeine Sündopfer als Opfer die Gemeinde in die Nähe Gottes führt, so verbürgt es durch seine besondere Art, daß die Sünden der Gemeinde bei der erreichten Gemeinschaft mit Gott nicht mehr als Hinderniß in Betracht kommen, und zwar gemäß der Gnade

Gottes, welche unter den gesetzten Bedingungen zu diesem Zwecke wirksam wird. Daß diese Combination im Sinne der Männer des Neuen Testaments auch für die Deutung des Todes Christi als Sündopfer giltig sein wird, findet eine Bestätigung darin, daß Johannes (1 Br. 1, 9) die Sündenvergebung überhaupt von der Treue und der Gerechtigkeit Gottes ableitet, und daß Paulus (Röm. 3, 25. 26) die Gerechtigkeit Gottes in Christus als wirksam zur Rechtfertigung der Gläubigen denkt unter der Bedingung, daß dessen Tod dem Merkmale des Sündopfers entspricht. Das sind nämlich außer den unbestimmteren Anspielungen (Hebr. 2, 9; Röm. 5, 8) die einzigen deutlichen Aussprüche über die Begründung der specifischen Opferwirkung des Todes Christi in dem Verfahren Gottes.

Bei dem gegenwärtigen Stande der Exegese aber muß dieses Ergebniß gegen eine Reihe von Einwendungen gerechtfertigt werden, da man von verschiedenen Umständen Anlaß nimmt, dem Paulus einen von der alttestamentlichen Opfervorstellung abweichenden Gedankengang beizumessen. Zuerst wird von Solchen, welche nun einmal verschmähen, das Neue Testament mit Hilfe des Sprachgebrauchs des alten zu erklären, in Abrede gestellt, daß Röm. 3, 25. 26 die Gerechtigkeit Gottes sein dem Heile der Menschen entsprechendes Verfahren bedeute. Man meint sogar durch das Gefüge des Satzes genöthigt zu sein, die der Geduld Gottes in Ertragung der Sünden entgegengesetzte Gerechtigkeit im Sinne der Strafgerechtigkeit zu verstehen, welche sich an Christus anstatt an den Sündern erholt habe. Obgleich nun (S. 173) das Verhältniß der *ἔνδειξις δικαιοσύνης* zu dem richtig verstandenen *ἱλαστήριον* diese Erklärung unmöglich macht, so soll doch davon hier abgesehen werden. Es wäre ja möglich, daß im Gegensatz zu der früher waltenden göttlichen *πάρεσις τῶν ἁμαρτημάτων*, welche die Sünden ignorirte, die jetzt in Christus bethätigte Gerechtigkeit die strafende Behandlung der Sünden bedeutet. Allein das ist nicht der einzige denkbare Gegensatz, sondern der Ignorirung der Sünden ist ebenso gut ihre Vergebung durch Gott entgegengesetzt. Um nun zu entscheiden, welchen Gegensatz von diesen beiden Paulus wirklich gedacht hat, indem er den Zwischensatz *διὰ — καιρῷ* schrieb, müssen die Beziehungen dieses Satzes genau festgestellt werden. Während der Hauptsatz V. 25. 26 mit seiner Wiederaufnahme der Zweckbestimmung aus der Absicht Gottes entworfen ist, welcher das Subject bildet, so ergiebt sich

aus der Wiederholung dieses leitenden Wortes in dem Zwischensatz ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ, daß der Zwischensatz aus dem Gedanken des Paulus heraus gebildet ist, weil sonst, ebenso wie in den Theilen des Hauptsatzes, das Pronomen anstatt des Substantivs eintreten würde. Paulus schiebt den Zwischensatz aus seiner Erwägung ein, um zu erläutern, daß Gott in seiner öffentlichen Darstellung Christi am Kreuze eine Bethätigung seiner Gerechtigkeit beabsichtigt hat. Paulus erläutert dies daraus, daß Gott die Sünden vorbeigelassen, ignorirt hat, welche vorher geschehen waren, indem er bis zur Bethätigung seiner Gerechtigkeit in der Gegenwart Geduld geübt hat. Das Wort ἀνοχή bezeichnet nicht die ruhende Eigenschaft der Geduld, sondern die Geduld als Thätigkeit; ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ bedeutet also nicht den innern Grund der πάρεσις, sondern die Zeitbestimmung für προγεγονότων, gemäß einer Verbindung, die trotz der Stellung der Worte unbedenklich ist (Röm. 8, 18; 1 Tim. 1, 2; 1 Petr. 1, 1. 2; 2 Petr. 1, 1). Dies wird bestätigt durch die Anknüpfung der Zeitgrenze πρὸς τὴν κ. τ. λ. für die ἀνοχή. Hieraus ergiebt sich, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes nicht durch die von Paulus mit derselben verglichene πάρεσις τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων afficirt wird, sondern daß er ganz abgesehen von der Erwägung dieses Umstandes feststeht. Man ist also gar nicht berechtigt zu erwägen, daß weil man von der ausgesagten Straflosigkeit der Sünden her auf die Behauptung ihrer Bestrafung gefaßt sein müsse, Paulus bei der göttlichen Gerechtigkeit nur an diese Bethätigung gedacht habe. Sondern wie nach dem Sprachgebrauch des Alten Testaments die Gerechtigkeit Gottes als die folgerechte Durchführung des Heils gedacht ist, so steht dieser Sinn in dem Ausspruch des Paulus fest, auch schon vor der Bestätigung desselben durch den Ausgang des Satzes εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ. Die Zwischenbemerkung des Paulus paßt aber dazu insofern, als die frühere gleichgiltige Haltung Gottes gegen die Sünden (vgl. Act. 17, 30) einen Contrast nicht weniger an der Stiftung einer Erlösung und Rechtfertigung findet, als sie ihn an einer Vollziehung von Strafe finden könnte. Die Vollziehung einer solchen ist aber weder in dem Gefüge des Satzes indirect angedeutet, noch würde sie zu dem am Alten Testament orientirten Gedanken des Sündopfers passen[1]).

---

1) Röm. 3, 31 wird von Calvin und von reformirten Theologen

Einen zweiten Anlaß zur Umdeutung des Opferbegriffs in einer dem Alten Testament fremdartigen Weise nimmt man von der in Beziehung auf den Tod Christi gesetzten ἀπολύτρωσις (λυτροῦν, λύτρωσις). Das Verbum ist bei 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14 als Merkmal der auf Christus angewendeten Vorstellung vom Passahopfer erklärt worden (S. 179). Im Hebräerbrief steht λύτρωσις als die Wirkung der abschließenden Sündopferhandlung (9, 12), unmittelbar darauf (V. 15) ἀπολύτρωσις τῶν παραβάσεων, angeknüpft an den Typus des Bundesopfers. Für Paulus bildet ἀπολύτρωσις offenbar den technischen Gesammttitel der Sündopferwirkung in Anwendung auf Christus (1 Kor. 1, 30; Röm. 3, 24), welcher der Gedanke der Rechtfertigung und der Sündenvergebung (Kol. 1, 14; Eph. 1, 7) als besonderer Beziehungen untergeordnet ist [1]).

In den LXX. entspricht λυτροῦν mit seinen Ableitungen den hebräischen Stämmen גאל und פדה, welche ursprünglich ebenso wie das griechische Wort eine Befreiung durch Kauf, eine Auslösung bezeichnen. Aber wie der hebräische Sprachgebrauch diese besondere Beziehung abstößt, und auf den allgemeinen Begriff des Rettens oder Befreiens hinauskommt, so verliert auch das entsprechende griechische Wort den etymologischen Sinn des Befreiens durch Lösegeld. In der allgemeinen Bedeutung von Be-

---

z. B. Heidegger mit V. 25. 26 so combinirt, daß Paulus die Aufrechterhaltung des Werkgesetzes bei der Glaubensordnung in dem Satisfactionswerthe des Todes und des Lebens Christi erkenne. Diese Erklärung scheint verschollen zu sein, und bedarf um so weniger einer Widerlegung, als die Mehrzahl der Ausleger in dem Satz die Ueberschrift zum 4. Cap. findet, so daß die Auctorität des Pentateuchs als Geschichtsquelle festgestellt würde, die Minderzahl, der ich beitrete, den Satz nach V. 27 erklärt, so daß Paulus den Verdacht ablehnt, als ob er mit seiner Lehre von der Rechtfertigung alle Ordnung aufhebe, da er doch die Ordnung des Glaubens herstellt. Wenn Meyer hierin eine dem Paulus imputirte Spiegelfechterei findet, so befreit auch die andere Erklärung ihn nicht von dem Scheine, eine solche begangen zu haben.

1) In der Stelle 1 Kor. 1, 30 muß δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμός nach Röm. 6, 19 als Bezeichnung activer Zustände des Gläubigen verstanden werden, wie σοφία. Mit ἀπολύτρωσις aber wird auf die Leistung Christi zurückgegriffen, durch deren Anwendung auf die Gläubigen Christus in ihnen der Grund für die bezeichneten drei Thätigkeiten geworden ist. Das Prädicat knüpft sich also als Werthbezeichnung an die Anschauung seines Todes, indem es unter seiner Erhöhung fortwirkt.

freien wird der Sprachgebrauch im Neuen Testament fortgesetzt. Moses heißt der λυτρωτής (Act. 7, 35), und vom Messias wird unter der gleichen Bezeichnung erwartet, daß er das Volk von der Fremdherrschaft befreien werde (Lc. 1, 68; 2, 38; 24, 21). Demgemäß bedeutet die specificirte Form ἀπολύτρωσις dasselbe wie σωτηρία (Lc. 21, 28; Hebr. 11, 35; Eph. 1, 14; 4, 30), nämlich die Befreiung von den irdischen Hindernissen der Theilnahme am Gottesreich, endlich in specieller Anwendung dieses Begriffes auf das Leibesleben, die Befreiung des Leibes von der Vergänglichkeit (Röm. 8, 23). In allen diesen Fällen des Sprachgebrauchs ist die Empfindung der etymologischen Besonderheit des Wortes aufgehoben. Es ist also folgerecht, daß man auch in dem Fall der Beziehung des Begriffes auf den Opfertod Christi keine andere Bedingtheit desselben anerkennt. Wie das ursprüngliche Passah ein Mittel der λύτρωσις des erwählten Volkes aus Aegypten war, so ist Christus als das vollendete Passahopfer das Mittel, um die zur neuen Bundesgemeinde Erwählten aus ihrem nichtigen Lebenswandel (wie die Israeliten in Aegypten zu führen in Gefahr waren) zu befreien (1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14). Wenn der neue Bund auf die Vergebung der Sünden begründet ist, so dient das dessen Stiftung abschließende Opfer dazu, die Israeliten von ihren Verfehlungen zu befreien (Hebr. 9, 15); das endgiltige Sündopfer ist das Mittel, eine ewige Befreiung herzustellen, natürlich der Menschen von ihren Sünden (9, 12). Die Zusammenstellung, welche Paulus mit ἀπολύτρωσις und Sündenvergebung oder Rechtfertigung vornimmt, erfordert keine andere Erklärung. Wo die Relation des Begriffs speciell bezeichnet wird (Hebr. 9, 15; 1 Petr. 1, 18. 19; Tit. 2, 14), ist es die Mehrheit der activen Sünden; in Beziehung auf sie kann nur der allgemeine Begriff des Befreiens, nicht der besondere des Loskaufens gedacht sein. Da nun die activen Sünden durch die Schuld an dem Menschen haften bleiben, so ist die Befreiung von ihnen sachlich die Vergebung ihrer Schuld. Diese Reflexion ist nicht etwa der biblischen Anschauung fremd; die bezeichnete Synonymie ist ausgeprägt in dem Gedankengange von Ps. 130, 3. 4. 7. 8: „Wenn du Vergehungen bewahrst Herr, wer wird bestehen? Nein bei dir ist die Vergebung, deshalb wirst du gefürchtet. — Harre Israel auf Jahwe, denn bei Jahwe ist die Gnade, und reichlich bei ihm Erlösung (פְּדוּת LXX. λύτρωσις), und er wird erlösen Israel von

allen seinen Vergehungen." Dem entspricht es, daß Paulus (Röm. 11, 26. 27) in einem aus Jes. 59, 20. 21 und Jer. 31, 33 componirten und dabei ungenauen Citate den auf Vergebung der Sünden gerichteten neuen Bund mit der Formel *ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν* bezeichnet.

Diesen Folgerungen aus dem Sprachgebrauch des Alten wie des Neuen Testaments, welche die Ordnung des Opferbegriffs in Anwendung auf Christus gänzlich unberührt lassen, entzieht sich die herrschende Exegese der Gegenwart durch die Behauptung, daß zwar in allen übrigen Fällen des Gebrauchs von *ἀπολύτρωσις* die Vorstellung eines *λύτρον* erloschen sei, nicht aber da, wo von der Erlösung der Menschen durch Christus die Rede ist, daß vielmehr hier die Erinnerung an Mc. 10, 45 den Begriff specifisch bestimme. Und so wird dann wieder die stellvertretende Leistung der Strafe in das Sündopfer Christi hinein interpretirt. Diese Behauptung ist nicht bewiesen, sie ist aber auch nicht an sich evident, und sie kann ohne Schwierigkeit widerlegt werden, natürlich wenn man auf irgend ein Bewußtsein exegetischer Methode bei den Gegnern rechnen darf. Die meisten Wörter in den Cultursprachen, welche allgemeine und abstracte Bedeutung haben, schließen ursprünglich eine besondere Anschauung in sich, welche durch den Gebrauch verloren gegangen ist, d. h. nicht mehr empfunden wird. Daß in einem besondern Falle ihres Gebrauches die Empfindung für das Etymon wieder auftrete, ist nicht zu erwarten, und müßte eine besondere Veranlassung haben. Diese wird nun im vorliegenden Falle in dem Gebrauche von *λύτρον* gefunden, welches Jesus als Werthbezeichnung seiner freiwilligen Lebensaufopferung angewendet hat. Ist denn aber erwiesen, daß die Schriftsteller des Neuen Testaments, ich will nicht sagen, diesen Ausspruch gekannt, aber ihm eine directe Aufmerksamkeit zugewendet haben? Erst 1 Tim. 2, 6 kehrt er wieder, dieser Brief aber ist nicht von Paulus verfaßt. Von Paulus nun muß angenommen werden, daß er seinen an den LXX. gebildeten griechischen Sprachgebrauch durch seine Kenntniß der hebräischen Sprache immer controllirt hat; er wird also gewußt haben, daß er mit *ἀπολύτρωσις* das bezeichne, was hebräisch פְּדוּת heißt; der Gebrauch dieses Wortes im Alten Testament (Jes. 50, 2; Ps. 111, 9; 130, 7) ist aber erst recht indifferent gegen die dem Wurzelwort ursprünglich eigene Besonderheit der Befreiung durch Kauf. Uebrigens kommt

in Betracht, daß während die LXX. nur das Wort λύτρωσις gebrauchen, die regelmäßige Form ἀπολύτρωσις bei Paulus den Eindruck macht, daß gerade die Beziehung des Trennens oder Befreiens hervorgehoben werden soll. Der Verfasser des Hebräerbriefes ferner verbürgt durch die Verbindung ἀπολύτρωσις τῶν παραβάσεων (9, 15), welche nach der Verbindung καθαρισμὸς τῶν ἁμαρτιῶν (1, 3) zu beurtheilen ist, daß er bei dem streitigen Worte nicht an Loskaufung gedacht haben kann, sondern nur an Befreiung. Endlich ist auch 1 Petr. 1, 18. 19 der gegnerischen Behauptung nichts weniger als günstig. Indem hier verneint wird, daß die Christen durch Gold oder Silber von ihrem nichtigen Lebenswandel befreit sind (ἐλυτρώθητε), so wird freilich der Schein erweckt, als ob dieser Begriff in einem analytischen Verhältniß zu solchen Mitteln gedacht, daß also das Opferblut Christi dadurch unter den Gesichtspunkt eines Lösepreises gestellt werde. Allein der Gegensatz zwischen dem verneinenden und dem bejahenden Urtheil hängt an der Gegenüberstellung von vergänglichen Mitteln und dem Werthe des Blutes Christi als der Person, welche durch die ewige Vorherbestimmung und durch die Auferweckung als unvergänglich bezeichnet ist; Gold und Silber werden nur als Beispiele der verneinten vergänglichen Mittel eingeführt. Schon hieraus ergiebt sich, daß diese Güter in einem entfernteren Verhältniß zu dem Verbalbegriff gedacht sind, als daß derselbe nothwendig von ihnen afficirt würde; überdies bringt es der Charakter des negativen Satzes mit sich, daß nicht nachgewiesen werden kann, ob ein analytisches Verhältniß zwischen dem Begriff des Geldes und dem Begriff λυτροῦν gedacht ist, zumal da feststeht, daß der Gebrauch dieses Wortes im Neuen Testament gegen diese specielle Beziehung gleichgiltig ist. Demgemäß ist die Annahme widerlegt, daß durch die Anknüpfung der ἀπολύτρωσις an die Vorstellung vom Sündopfer Christi der Opferbegriff des Alten Testaments, von welchem aus die Anschauung entworfen sein muß, eine Veränderung, nämlich die Eintragung eines Strafprocesses erfahren habe.

Eine Mißdeutung von anderer Art und von entgegengesetzter theologischer Tendenz erfährt die Stelle Röm. 3, 24—26, indem überhaupt in Abrede gestellt wird, daß sie durch die Opferidee bestimmt werde[1]). Es unterliegt ja keinem Zweifel, daß Paulus

1) Diese von Richard Schmidt in der oben S. 162 angeführten

in den Briefen an die Galater, dem zweiten an die Korinther, an die Römer, an die Kolosser dem Tode und der Auferweckung Christi eine Wirkung zur innern Veränderung der Gläubigen beilegt, sofern diese mit ihm als dem Herrn in intime Verbindung treten. Nach der Regel also, daß Christus durch den Tod außer Beziehung zur Sünde getreten, und durch die Auferweckung in neues rein geistiges Leben eingeführt ist, behauptet Paulus, daß die Gläubigen, die mit ihm gekreuzigt und mit ihm auferweckt sind, aus der Macht der Sünde befreit und in das Leben aus dem Geiste versetzt sind. Wenn man sich gestattet, diesen Gedankenzusammenhang auch bei der Erklärung von Röm. 3, 24—26 zu Grunde zu legen, so ergiebt sich der Sinn, daß „in dem Tode Jesu, sofern in ihm vermöge seiner stellvertretenden Bedeutung eine Loslösung Aller von der Sünde vollzogen ist, in der That

---

Schrift vorgetragene Ansicht beruht zunächst darauf, daß der spätere Abschnitt des Römerbriefes als Quelle für die Ansicht des Paulus vom Tode Christi verwerthet wird. Die so bedingte Auffassung des Paulinischen Lehrbegriffs hat einen geschichtlichen Zusammenhang von deutlich erkennbarer allgemeiner theologischer Tendenz. Die erste Spur dieses Verfahrens finde ich bei Gruner, Institutiones theol. dogm. (1777) p. 493, welcher als Rationalist geltend macht, daß die Rechtfertigung sei mutatio status moralis hominis, qua ex peccatore fit iustus. Diesen der kirchlichen Ueberlieferung zuwiderlaufenden Gedanken beweist er aus Röm. 4, 25 demgemäß, daß man in der Intuition des Todes Christi der Sünde stirbt und in Folge seiner Auferweckung den Glauben ergreift, in welchem man gerecht ist. In breiterer Durchführung findet sich die gleiche Auffassung bei Klaiber, Neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung (I. S. 545), welcher in der pietistischen Opposition gegen die kirchliche Ueberlieferung das Interesse verfolgt, daß der Gedanke der Rechtfertigung nicht ohne Zusammenfassung mit der Heiligung bei Paulus zum Ausdruck komme. Von ihm ist Baur's Darstellung des Paulinischen Lehrbegriffs abhängig (im Paulus wie in den Vorlesungen über Neutestamentl. Theologie), wofür nicht blos die Uebereinstimmung, sondern auch das Lob der exegetischen Gründlichkeit Klaiber's bei Baur, Versöhnungslehre S. 649 zeugt. Ihre Wurzeln hat diese Ansicht bei Dippel und weiter zurück bei Jakob Böhme. Ich selbst bin in der ersten Ausgabe der Entstehung der Altkatholischen Kirche dem gleichen von Klaiber empfangenen Anstoße zur Auffassung der Paulinischen Rechtfertigungslehre gefolgt, habe mich aber davon losgesagt, seitdem ich das Neue Testament überhaupt nach den Gesichtspunkten des Alten Testaments zu verstehen gelernt habe. Deshalb findet meine Skizze des Paulinischen Lehrbegriffs in der zweiten Ausarbeitung des angeführten Buches den durchgehenden Widerspruch von Schmidt.

etwas geschehen ist, was die wirklich vorhandene Sünde als nicht mehr vorhanden vor Gott erscheinen läßt, so daß dieser nun, ohne mit sich in Widerspruch zu gerathen, den einzelnen Sünder unter Voraussetzung des Glaubens zu sich in das Verhältniß eines gerechten setzen kann" [1]). Zur Orientirung über dieses Resultat, nicht um die theologische Richtung seines Vertreters zu beurtheilen, darf ich bemerken, daß die Tendenz, welche dem Rationalismus und dem mystischen Pietismus im Gegensatz zur kirchlichen Deutung der Rechtfertigung gemeinsam ist, hierin zu einem charakteristischen Ausdrucke kommt. Und zugleich behaupte ich, daß diese Umkehrung der Ordnung von Rechtfertigung und Wiedergeburt mit logischer Nothwendigkeit sich aufdrängt, wenn man davon ausgeht, die Rechtfertigung in der Form der Imputation nach lutherischer Vorschrift in der Beziehung auf den einzelnen Gläubigen als solchen verständlich zu machen. Denn der Einzelne soll freilich in seiner Eigenschaft als Sünder für gerecht geachtet sein, ehe er wirklich gerecht wird, aber unter der Bedingung des Glaubens; der Glaube jedoch ist nur als Anfang der Wiedergeburt, als Probe der effectiven Abkehr von der Sündenmacht denkbar; also setzt das göttliche Urtheil der Gerechtsprechung die Wiedergeburt in der Gemeinschaft des Gläubigen mit Gott voraus. Aber wie Schmidt selbst jene Erklärung nur unternimmt, sofern er den Einfluß der Opferidee auf den streitigen Ausspruch des Paulus in Zweifel zieht, so ist durch den Beweis des Gegentheils (S. 163) festgestellt, daß der Gedanke des Paulus seine Beziehung nicht an dem einzelnen Gläubigen, sondern an den Gläubigen als Gemeinde findet, sofern diese von Gott und von Christus im Voraus beabsichtigt, und darum von Christus vor Gott repräsentirt ist. Dieser Gedanke aber ist unabhängig von den Bedingungen, welche erst in dem Gesichtskreis wirksam werden, den Paulus vom 6. Capitel des Römerbriefes an einnimmt. Alles nämlich, was er hier entwickelt, ist direct nicht an die objectiven Thatsachen des Todes und der Auferweckung Christi geknüpft, sondern an die Taufe der Einzelnen. Obgleich er nun diese Bedingung in den beiläufigen Anspielungen auf jenen Gedankengang 2 Kor. 5, 14; Gal. 2, 19 nicht erwähnt, so ist sie doch nicht gleichgiltig; denn Gal. 3, 27 und Kol. 2, 11. 12 spricht Paulus sie auch in sehr summarisch gehaltenen Sätzen aus.

1) Schmidt a. a. O. S. 89.

Allerdings wird in dem sechsten Capitel des Römerbriefes eine ganz abweichende, ja formell entgegengesetzte Anschauung vom Tode Christi geltend gemacht, als in der Opfervorstellung ausgedrückt ist. In dieser nämlich ist die Anschauung enthalten, daß Christus sein Leben durch den Tod an Gott hingiebt; Leben und Sterben nehmen die Richtung auf Gott ein. Die spätere Erörterung über die Taufe besagt nun, daß die Untertauchung dem Tode und Begräbniß, die Erhebung des Körpers über den Wasserspiegel der Auferweckung Christi aus dem Grabe entspreche, und daß demgemäß die Getauften an dem Tode Christi zum Untergange ihres alten Menschen, und an seiner Auferweckung zum Leben im Geiste theilnehmen. Diese Behauptungen finden ihre Regel in V. 6, daß das Sterben Christi in der Richtung auf die Sünde stattgefunden, seine Erweckung ihn in die Richtung des Lebens auf Gott hin gebracht hat. Der erste Satz hat, bei der Voraussetzung der persönlichen Sündlosigkeit Jesu, den Sinn, daß Christus im Sterben aus der Gemeinschaft mit der Sünde entnommen ist, in welche er durch seine Ausstattung mit den Merkmalen der irdischen Menschheit eingetreten war, welche für ihn ein *ὁμοίωμα σαρκὸς ἁμαρτίας* war (Röm. 8, 3), d. h. in welcher er allen Anderen gleich wurde, nur daß das Fleisch in allen Anderen Träger der Sünde, in ihm aber sündlos war. Man erkennt leicht, daß diese Beurtheilung des Sterbens Christi ebenso indifferent gegen die Anschauung von seinem Opfertode ist, wie sich das Thema des sechsten Capitels von dem des dritten unterscheidet. Hier handelt es sich darum, daß die Gemeinde der Gläubigen Subject einer von Gott ausgehenden Gerechtigkeit wird, demgemäß daß Christus in seiner doppelten Stellung als Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und als Opfer für die Gemeinde derselben die Sündenvergebung oder das Urtheil Gottes vermittelt, daß sie in ihrem Glauben an Christus ihm recht sei. Nachher handelt es sich darum, daß der einzelne Gläubige wegen der durch seine Taufe vermittelten Wirkung des Todes und der Auferweckung Christi an den Beziehungen theilnimmt, in welchen Christus durch diese Acte steht, daß er nämlich außer Beziehung zur Macht der Sünde und in die Zweckbeziehung zu Gott getreten ist, also aus inneren Gründen nicht mehr sündigt. Ich brauche nicht hervorzuheben, daß diese Argumentation, so bedeutsam sie für Paulus gewesen sein muß, starke Ansprüche an unsere Ein-

bildungskraft macht, indem sie uns zumuthet, über die Ungleichheit ideeller und reeller Beziehung, welche die verglichenen und gleichgesetzten Glieder der Anschauung trifft, hinwegzusehen. In der kürzesten Weise kann man sich an dem Schlusse 2 Kor. 5, 14 davon überführen, in welcher Schwebe zwischen eigentlicher und uneigentlicher Auffassung diese Gedankenreihe des Paulus sich hält; und die Anknüpfung der realen Wirkungen des Todes und der Auferweckung Christi an die symbolische Taufhandlung macht die Sache nicht leichter verständlich.

Wie frei und ungebunden sich Paulus in diesem Kreise von Anschauungen bewegt, und wie schlecht angebracht an diesem Punkte die pedantische Voraussetzung wäre, daß Paulus ein Dogma setzen wolle, kann man am folgenden erkennen. Wo die Anschauung vorausgesetzt wird, daß die jetzt Gläubigen in den Sünden gelebt haben, da tritt die Rücksicht auf die Theilnahme am Tode und an der Auferweckung Christi ein, um die Veränderung zu erklären. Dies ist der Fall in den älteren Briefen. Wo aber der frühere Zustand als der Tod in den Sünden vorgestellt wird (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5), kommt es nur auf die Theilnahme an der Auferweckung Christi an. Die Freiheit des Paulus geht aber noch weiter. Dem angeführten Satze des Kolosserbriefes geht unmittelbar ein Paar von Sätzen vorher, welches auf der andern Voraussetzung ruht, und deshalb die Theilnahme am Tode und der Auferweckung Christi berücksichtigt. Dieser rasche Wechsel erklärt sich dadurch, daß nachdem Paulus in V. 11. 12 über die Heidenchristen allein gesprochen hat, er in V. 13 die Heidenchristen und dann die Judenchristen in Betracht zieht, indem er von jenen wiederholt, daß sie durch die Auferweckung Christi zu neuem Leben gelangt sind, von den Judenchristen aber hinzufügt, daß im Tode Christi ihnen der Schulderlaß und die Aufhebung des Gesetzes zu Theil geworden ist. Ich hebe diese Sachlage hervor, nicht nur um das Verfahren des Paulus in der Benutzung dieser Gedanken zu bezeichnen, sondern auch um jede Berechnung des Sinnes von V. 11. 12 nach der Rücksicht auf V. 13 abzulehnen.

Denn indem jene beiden Sätze scheinbar ganz übereinstimmen mit der ausführlicheren Erörterung im sechsten Capitel des Römerbriefes, so haben sie nicht nur eine davon abweichende pragmatische Beziehung, sondern auch eine veränderte Grundlage. Es kommt im Kolosserbrief nicht darauf an, die Unmöglichkeit

des Sündigens für den Gläubigen zu begründen, sondern darauf, die Ueberflüssigkeit der jüdischen Beschneidung für die Heidenchristen erkennen zu lassen. Dazu dient der Gedanke, daß sie in dem Tode Christi, mit welchem sie durch die Untertauchung als dem Gegenbilde des Begräbnisses identificirt sind, eine höhere Beschneidung als die jüdische erfahren haben. Dies soll stattgefunden haben in demjenigen, was als die Bedeutung des Todes für Christus selbst ausgesprochen ist: *ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκὸς, ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ.* Ich beziehe mit Schneckenburger diesen Genitiv auf beide durch die gleiche Präposition eingeführte Dative, und gewinne den Sinn, daß indem Christus durch die Freiwilligkeit seines Sterbens selbst seinen Fleischesleib ausgezogen hat, er die vollkommene Beschneidung an sich vollzogen hat, zu welcher sich die jüdische Abziehung der Vorhaut nur wie ein Diminutivum verhält, die also überflüssig für diejenigen wird, welche in der Taufe an jener Erfahrung theilnehmen. Abweichend vom Römerbrief wird die Theilnahme an der Auferweckung nicht auf das Auftauchen aus dem Wasser, sondern auf den Act des Glaubens an die Auferweckung Christi bezogen, und Paulus ist dabei gegen die zeitliche Reihenfolge der mit einander verglichenen Data gleichgiltig, so wie er unmittelbar darauf die Aufhebung des unbeschnittenen Zustandes der Heidenchristen nicht durch den Tod Christi, sondern durch dessen Auferweckung begründet, um an den Tod die Aufhebung des mosaischen Gesetzes auch für die Judenchristen anzuknüpfen. Ist nun durch die Taufe die in Christi Tod erfolgte Ablegung des Fleischesleibes auch für die Gläubigen aus den Heiden wirksam geworden, so konnte hieran allerdings ebenso wie Röm. 6 der Gedanke angeknüpft werden, daß die Gläubigen darin die Vernichtung ihres sarkischen Lebenszustandes erfahren haben und nicht mehr der Sünde dienen dürfen. Das Hauptinteresse dieses Ausspruches aber liegt darin, daß das für den Tod Christi gewählte Bild der vollkommenen Beschneidung geeignet ist, die Kluft auszufüllen, welche im Römerbrief zwischen der Beurtheilung des Todes Christi als Opfer und als wirksames Vorbild der ethischen Aufhebung der Sündenmacht im Gläubigen nachgewiesen ist. Denn die Beschneidung ist eine Art des Opfers. Wird die freiwillige Ablegung des irdischen Leibes als die Beschneidung im vollen Sinne vorgestellt, welche Jesus an sich selbst

vollzieht, so fällt diese Anschauung nicht unter die Regel: ἀπέθανεν τῇ ἁμαρτίᾳ (Röm. 6, 10), und doch würde die ideelle Nachbildung dieses Actes in dem Gläubigen die Trennung desselben von seiner σάρξ ἁμαρτίας in sich schließen. Zugleich würde die Vermittelung dieses Erfolges durch die Taufe, die der Gläubige an sich vornimmt (1 Kor. 6, 11), den Gedanken ausschließen, daß derselbe seinen Sündenleib indirect als Opfer an Gott darbrächte, da derselbe als etwas Unreines dazu nicht geeignet ist. Ist nun durch diese Analyse die Reihe der Variationen der Opfervorstellung vom Tode Christi noch um eine bereichert, so ist zugleich noch deutlicher erwiesen, daß die durch die Deutung der Taufe vermittelte Abspiegelung der Ereignisse des Todes und der Auferweckung Christi im einzelnen Gläubigen zu nichts weniger geeignet ist, als zur Erklärung des Sinnes, der dem Opfer Christi selbst zukommt.

Eine nur von Paulus ausgesprochene Wirkung des Opfers Christi ist die καταλλαγή. Denn dieser Gedanke wird nicht blos vom Tode Christi (Röm. 5, 10; Kol. 1, 22), sondern speciell von seinem am Kreuze vergossenen Blute (Kol. 1, 20), endlich von der in Christus vollzogenen göttlichen Nichtanrechnung der Sünden (2 Kor. 5, 19) abhängig gemacht, gemäß der Liebe als dem letzten in Gott erkennbaren Motiv (Röm. 5, 8). Demgemäß ist die Versöhnung nicht unmittelbar, sondern durch die bei Paulus bevorzugte Opferwirkung, die Sündenvergebung, an den Opferwerth des Todes Christi angeknüpft. Die Wirkung der καταλλαγή bringt die Sünder in die Richtung auf Gott (2 Kor. 5, 19; Röm. 5, 10; Eph. 2, 16); derselbe Gedanke ist Kol. 1, 20 durch εἰρηνοποιήσας ausgedrückt, wozu sich die Aussage V. 21 als speciellere Ausführung verhält, indem es auf die Herstellung des Friedens mit Gott ankommt. Uebrigens ordnet sich diese Aussage wieder der Absicht Christi unter, alle Dinge auf sich selbst hin in die richtige Ordnung zu bringen. Denn das Verbum bedeutet eigentlich „in eine andere Richtung bringen, als welche bisher eingehalten wurde." Kommt es also auf καταλλάσσειν τῷ θεῷ an, so erscheint die directe Relation des Begriffes in ἀπηλλοτριωμένοι τοῦ θεοῦ (Kol. 1, 21). Daß hier zugleich ἐχθροί hinzugefügt ist, welches auch Röm. 5, 10 bei dem Verbum steht, ergiebt keine Schwierigkeit. Denn wenn auch das active ἐχθρὸς τῷ θεῷ als Prädicat des Sünders räumlich betrachtet die Richtung auf Gott einnimmt, so bedeutet es doch

sachlich eine von Gott als dem eigentlichen Zweck und Ziel abgewendete Richtung. Insofern also können die Sünder als Feinde Gottes doch einer Einwirkung unterzogen werden, welche sie in die rechte Richtung auf Gott als ihren Zweck bringt.

Hiebei ist vorausgesetzt, daß die Eigenschaft *ἐχθρὸς τῷ θεῷ*, welche Object des *καταλλάσσειν* ist, activen Sinn hat. Im classischen Sprachgebrauch ist zwar die ursprüngliche Bedeutung des Wortes passivisch: verhaßt; aber auch dort findet sich die active Bedeutung. Dieselbe ist nun im Neuen Testament in dem Substantiv *ἡ ἔχθρα* unverkennbar ausgeprägt (Röm. 8, 7; Jak. 4, 4). Sie ergiebt sich auch für das Adjectivum in der Verbindung *ἐχθροὶ τῇ διανοίᾳ ἐν τοῖς ἔργοις τοῖς πονηροῖς* (Kol. 1, 21), denn der active Sinn des geistigen Organs und der äußern Erscheinung von *ἐχθρός* verbürgt den activen Sinn dieses Wortes. Auch Röm. 11, 28 stellt nicht den passiven Sinn fest, wie man sich vorspiegelt, sondern es ist das Umgekehrte der Fall. Die Juden heißen hier *κατὰ μὲν τὸ εὐαγγέλιον ἐχθροὶ δι' ὑμᾶς, κατὰ δὲ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*. Man argumentirt nun für den passiven Sinn von *ἐχθροί* aus dem passiven Sinn von *ἀγαπητοί*, also aus der logischen Correspondenz der parallelen Satztheile. Aber die anderen syntaktisch einander entsprechenden Theile beider Sätze sind nicht logisch gleichartig. *Δι' ὑμᾶς* ist Zweck von *ἐχθροί*, *διὰ τοὺς πατέρας* Grund von *ἀγαπητοί*. *Κατὰ τὴν ἐκλογήν* bezeichnet den geschichtlichen Maßstab der Liebe Gottes gegen die Israeliten; *κατὰ τὸ εὐαγγέλιον* bezeichnet den äußern Anlaß von *ἐχθροί*. Mag mit jenem Worte die amtliche Redethätigkeit der Apostel oder der Heilsinhalt ihrer Rede gemeint sein, so kann selbst Meyer, um den passiven Sinn von *ἐχθρός* zu gewinnen, nicht umhin, auf eine Action der Juden in Beziehung auf *τὸ εὐαγγέλιον* zu reflectiren: „im Hinblick auf das von ihnen verworfene Evangelium hat sich Gott feindlich zu ihnen gestellt." Da dies jedoch eine Eintragung ist, dergleichen das entsprechende Glied *κατὰ τὴν ἐκλογήν* nicht erfährt, so darf man sich auch hieran überzeugen, daß die syntaktische Correspondenz der parallelen Satztheile keine logische in sich schließt, daß also das auf diese Voraussetzung gegründete Argument für den passiven Sinn von *ἐχθροί* nicht stichhaltig ist. Der active Sinn des Wortes ist aber die einfachste Annahme zum Verständniß des Satzes, der nichts Anderes ist

als eine Resumtion von 10, 21; 11, 11. Die Juden sind nicht als Gegner des Evangeliums, sondern auf Anlaß der an sie gerichteten, aber von ihnen abgewiesenen Heilsverkündigung als Gegner Gottes zu denken. Damit jedoch der heidnische Verstand sich nicht zu der Folgerung versteige, daß deshalb auch Gott der Gegner der Juden sei, stellt Paulus dagegen das Zeugniß von der unverbrüchlichen Gnade Gottes gegen das einmal von ihm erwählte Volk, welche, unter der Bedingung der Bekehrung der Juden, deren Aufnahme in das Gottesreich verbürgt. Es nähert sich freilich dieser vorausgesetzten Probe heidnischen Verstandes, wenn man dem göttlichen Zorn denselben Umfang vindicirt, den die menschliche Sünde einnimmt, und deshalb dem Paulus die Behauptung aufdrängen will, „daß die Menschen vermöge ihrer ungetilgten Sünde mit Gottes heiligem Zorn behaftet, ἐχϑροὶ ϑεοῦ, deo invisi seien" (Meyer zu 2 Kor. 5, 18). Denn daß die entsprechende Auffassung der Versöhnung als einer Umstimmung Gottes heidnisch ist, dafür ist selbst Delitzsch Zeuge (Hebräerbrief, S. 97). Dessenungeachtet behauptet auch dieser Gelehrte (S. 96), „das Werk Christi sei wirklich in selbstkräftiger verdienstlicher Weise nicht blos Wandelung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott, sondern auch Gottes zur Menschheit, nicht blos Sühnung der Sünde, sondern auch des wider die sündige Menschheit zürnenden Gottes." Indem Delitzsch hiemit der vollen Orthodoxie genugthun will, ist er sich wohl bewußt, daß in der Schrift nirgendwo Sätze vorkommen, wie *Χριστὸς ἐξιλάσατο τὸν ϑεόν* oder *ὁ ϑεὸς κατηλλάγη*. Den Grund, warum er sich dennoch verpflichtet achtet, die von Aposteln ausgesprochene Gedankenreihe durch die „heidnische" Auffassung des Gedankens der Versöhnung zu ergänzen, bilden Aeußerungen über den Zorn Gottes wie Eph. 2, 3; Joh. 3, 36, die er unrichtig versteht, und die Klage Christi am Kreuz über Gottverlassenheit, deren Sinn er übertreibt. Nur die Combination zwischen der vorgeblichen Erfahruug göttlichen Zornes durch Christus und der vorgeblichen Correspondenz des göttlichen Zornes mit der Gesammtsünde der Menschen bestimmt diesen Theologen zu der Annahme, daß die in der Schrift direct nirgendwo ausgesprochene Formel von einer Versöhnung des Zornes Gottes durch das Leiden Christi zu Gunsten der gesammten Menschheit von den Männern des N. T. gedacht sei und der göttlichen Offenbarung entspreche. Räthselhaft ist es, daß Hofmann sowohl den

activen als den passiven Sinn des Wortes abweist, und dasselbe dahin erklärt, daß wir „in einer Verfassung waren, wo wir Gott wider uns hatten; sonst hieße es auch nicht *κατηλλάγημεν*, indem damit die Wandelung des Verhältnisses als eine solche bezeichnet wird, durch die wir anders zu stehen kamen und aufhörten ihn wider uns zu haben“[1]. Diese Analyse kommt doch nur auf den passiven Sinn des Wortes hinaus, bewegt sich aber in Anschauungen, die so ungeschickt sind wie möglich. Es handelt sich bei *ἐχθρὸς τῷ θεῷ* um Bewegung und bei *καταλλάσσειν* um Richtung, nicht um stehen, Verfassung, Verhältniß!

Also einerseits wird die Liebe Gottes als der letzte Grund der Versöhnung der ihm feindlich gesinnten Menschen genannt, andererseits wird der specifische Liebesbeweis, der die Veränderung herbeiführt, in der Nichtanrechnung der Sünden aufgezeigt (Röm. 5, 8; 2 Kor. 5, 19), die, indem sie an Christus geknüpft wird, von dem Opferwerthe seines Todes abhängig ist. Allerdings wird jene Absicht Gottes als erfüllt nur in dem Glaubensentschluß der Einzelnen erkannt werden können; deshalb tritt die apostolische Aufforderung, versöhnt zu werden, eine andere Richtung auf Gott anzunehmen, dazwischen. Aber wie überhaupt ein Heilswerth vom Tode Christi nur ausgesprochen wird in der Relation auf den an der bestehenden Gemeinde nachweisbaren Erfolg, so konnte Paulus sagen, daß Gott die Welt in Christus mit sich versöhnt hat, indem er ihnen die Sünden nicht anrechnete. Diese Wirkung des Opfers Christi also hat Paulus von der der Sündenvergebung abhängig gemacht; aber sie wird in diesem Verhältniß nicht als eine zufällige Folgerung gedacht, sondern dient wesentlich zur Ergänzung des Begriffes der *ἀπολύτρωσις ἐν Ἰ. Χρ.* Nämlich als das Correlat der Vergebung werden immer die einzelnen Sünden vorgestellt. Nun macht aber Paulus sonst den Begriff der Sünde in einer einheitlichen Form geltend, nämlich als Macht über die Personen oder als Gesammttrieb in ihnen. Dieser Gedanke kehrt in dem Begriff der Feindschaft gegen Gott wieder (Röm. 8, 7). Soll nun die *ἀπολύτρωσις* durch Christus vollständig sein, so muß sie die Sünde auch unter dieser Kategorie aufheben. Dieses geschieht in der Nachweisung der *καταλλαγή*, durch welche die der sündigen Feindschaft gegen Gott entgegen-

---

1) Schriftbeweis II, 1. S. 349.

gesetzte Richtung des Willens auf Gott hervorgerufen wird. Indem durch die Sündenvergebung im Opfer Christi das Hinderniß der Gemeinschaft der von ihm vertretenen Menschen mit Gott beseitigt wird, sind dieselben auf Gott hin gerichtet, mit ihm versöhnt. Dieser Begriff also kommt auf dasselbe hinaus, was durch ἁγιάζειν und προςαγωγή bezeichnet wird; und Eph. 2, 16. 18 wird gerade der letztere Begriff zur Erklärung von ἀποκαταλλάσσειν angewendet. Auf diesem Punkte ergiebt sich aber eine doppelte Abweichung zwischen Paulus und den übrigen Vertretern der Opferidee. Da die letzteren den directen Sinn der Opferwirkung im Sinne des Alten Testaments als das „Nahebringen, zu Gott hinzuführen" kennen, so muß angenommen werden, daß sie die Rückwirkung des Opfers Christi zur Reinigung von den Sünden von jener Bestimmuug abhängig denken, wie dieses logische Verhältniß in der Formel der gesetzlichen Sündopfer (S. 188) ausgesprochen wird. Paulus hingegen denkt ohne Zweifel die bezeichneten Wirkungen in umgekehrter Reihenfolge, nicht blos 2 Kor. 5, 19, sondern in anderen Wortausdrücken auch Röm. 5, 1. Ferner ist προςαγωγή ein Begriff, der dem cultischen Sprachgebrauch angehört; καταλλαγή hingegen ist ein ethischer Begriff, welcher die Anschauung der menschlichen Selbstthätigkeit einschließt. Nun kann doch auch Paulus nach dem alttestamentlichen Maße der Anschauung, welche ihm zugetraut werden muß, die Rechtfertigung für die Gläubigen von dem Opfer Christi nicht anders abgeleitet haben, als so, daß dieselben als Gemeinde Gott nahe gebracht sind. Indem er jedoch vorzugsweise auf die Sünden und auf die Sündenvergebung Gewicht gelegt, indem er andererseits die selbstthätige Haltung der Empfänger der Sündenvergebung Gott gegenüber ins Auge faßt, so hat er diese Wirkung des Opfers Christi als die primäre, die Versöhnung als die secundäre vorstellen können. Aehnlich ist es auch im Hebräerbrief, wo die volle Wirkung des Opfers Christi in der activen Ausübung des Priesterrechtes vor Gott in der Art anschaulich gemacht wird, daß die reinigende Wirkung desselben vorausgesetzt ist (10, 22; 7, 19; 4, 16). Nach diesen Umständen ist also die Reihenfolge der Begriffe Rechtfertigung (Sündenvergebung) und Versöhnung durch diejenigen neutestamentlichen Auctoritäten begründet, welche bisher in der kirchlichen Lehrbildung am meisten maßgebend gewesen sind.

28. Im mosaischen Opferritual wird als eine unumgängliche Bedingung der Wohlgefälligkeit der Opfer für Gott die Fehllosigkeit der Gaben geltend gemacht, welche in statutarischen Merkmalen namentlich der Opferthiere erkannt wird. Indem diese Bedingung auch für das Opfer Christi in Betracht kommt, wird natürlich die sittliche Vollkommenheit, daß er von keiner Sünde in sich Erfahrung gemacht hat, daß er gerecht war, in Anschlag gebracht (1 Petr. 3, 18; 2 Kor. 5, 21). Aber an der Hand dieser Analogie ergiebt sich vielmehr nicht blos die höhere und specifischere Wirkungskraft, welche dem Opfer Christi vor den Thieropfern beiwohnt, sondern zugleich ergiebt sich, daß der Vorgang neben der Analogie eine tiefe Verschiedenartigkeit gegen die Vorbilder einnimmt. Das Leiden am Kreuz und was sonst mit demselben zusammengefaßt wird, um die Vorstellung vom Opfer Christi auszufüllen, ist nämlich kein Menschenopfer im Sinne irgend einer rituellen Institution. Sowie das mosaische Ritual die Möglichkeit eines solchen Opfergegenstandes gänzlich ausschließt, wird sein Gesichtskreis schon dadurch überschritten, daß Christus als Opfer zugleich Priester oder zugleich der Träger der das Opfer annehmenden Gnade Gottes ist (Röm. 5, 15). Nach heidnischem Gebrauch von Menschenopfern aber ist sein Leiden und Tod nicht zu beurtheilen, sowohl weil den Menschen, die an ihm die Todesstrafe vollzogen, die Absicht eines Opfers völlig fern lag, als weil gerade der heidnische Vertreter der Gewaltübung gegen Christus Zeuge seiner Unschuld ist, während im Heidenthum nur solche Menschen zu Opfern bestimmt werden, die als Verbrecher ohnehin den Tod verdient haben. Die christliche Vorstellung von dem Opfer, das in dem Tode Jesu stattgefunden hat, hängt also an der Fehllosigkeit seines Lebens nur unter den zwei Bedingungen, daß dieselbe sittlicher Art ist, und daß mit ihr die Absicht Jesu zusammentrifft, dieses Leben, der erkannten Fügung Gottes gemäß, zum Vortheile der Menschen dem Vater auch im Leiden und Sterben hinzugeben. Demnach ist der im Hebräerbrief ausgeführte Gedanke von der priesterlichen Function Christi sowohl im Einklang mit den eigenen Aeußerungen Christi, als auch die unumgängliche Bedingung für die vollständige Auffassung der apostolischen Anerkennung Christi als des Opfers zum Besten der Gläubigen. Der Verfasser des Hebräerbriefes ist es nun auch, welcher in voller Absichtlichkeit den Gegensatz des objectiven

Werthes Christi und der Opferthiere an der entgegengesetzten Art der Wirkung der verglichenen Opfer zur Anschauung bringt; aber es ist charakteristisch, daß ihm dies nur gelingt, indem er die Identität des Opfersubjects mit dem Opferobject in der Person Christi ausspricht. Es ist der Satz Cap. 9, 13. 14: *εἰ γὰρ τὸ αἷμα ταύρων καὶ τράγων καὶ σποδὸς δαμάλεως ῥαντίζουσα τοὺς κεκοινωμένους ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα, πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ὑμῶν ἀπὸ νεκρῶν ἔργων εἰς τὸ λατρεύειν θεῷ ζῶντι.* Christus ist als Opferobject fehllos; dadurch ist seine formelle Gleichartigkeit mit den Opferthieren bezeichnet. Aber die Wirkung des Opfers Christi erstreckt sich auf die Reinigung der Gewissen von den dem lebendigen Gott zuwiderlaufenden, todten, sündhaften Werken, während die Wirkung der gesetzlichen Opfer nur bis zur Herstellung der Reinheit des Fleisches reicht. Hierin hat der Verfasser des Hebräerbriefes den Unterschied des Sündenbewußtseins, welches die mosaische Opferinstitution und dessen, welches die Stiftung des neuen Bundes begleitet, mehr angedeutet, als deutlich und vollständig bezeichnet. Denn nach dem Unterschied des Sündenbewußtseins allein läßt sich die Abstufung der beiderseitigen Opfer vollständig bemessen. Nun darf man wohl gewiß sein, daß der Verfasser des Hebräerbriefes gerade für die gesetzlichen Sündopfer eine Berührung der mit unfreiwilliger Sünde (5, 2) belasteten Gewissen (10, 2. 3) nicht ausschließt. Aber indem er auf seinem Standpunkte als Christ ihnen keinen andern eigenthümlichen Erfolg nachsagen kann, als daß durch sie die Sünden immer wieder in Erinnerung gebracht werden, so beschränkt er die Wirkung derselben auf die rituelle Reinheit, welche in der Absicht des ihnen relativ gleichartigen Ritus zur Reinigung derjenigen liegt, welche sich durch Berührung einer Leiche befleckt haben. Dem Erfolge nach dienen also die gesetzlichen Opfer auch nur dazu, die Unreinheit des Leibes zu heben, insoweit solche durch das Gesetz constatirt war; der Erfolg des Opfers Christi tritt aber für das Sündenbewußtsein ein, welchem entgegenzuwirken jene Opfer vergeblich unternommen wurden [1]).

1) Dieser Gedanke findet auch Act. 14, 38. 39 Ausdruck, da dem Zusammenhange gemäß das Gesetz als das mosaische Opferinstitut verstanden werden muß.

Nun hängt aber die Wirkung des Opfers Christi nicht sowohl von seiner objectiven Fehllosigkeit, als vielmehr davon ab, daß er durch ewigen Geist sich selbst dargebracht hat. Das Blut der Thieropfer wirkt eine Heiligung zur Reinheit des Fleisches, *διὰ ψυχὴν πρόςκαιρον* — wie man zur Ausführung der Parallele im Sinne des Rituals zu ergänzen hat — weil die Seele im Blute ist, die vergängliche Seele aber auch nur eine Wirkung auf das Fleisch, als das vergängliche Element am Menschen vermitteln kann. Nun heißt es im folgenden Satze nicht, daß das Blut Christi die Reinigung der Gewissen vermittele *διὰ πνεῦμα αἰώνιον*, wegen des ewigen Geistes, der in dem Blute wäre. Und zwar wird dies deswegen nicht ausgesprochen, sowohl weil dem Geiste keine nähere Beziehung zum Blute vindicirt werden konnte, als auch weil der Werth dieses Opfers in seiner gegenständlichen Art nur so beruht, daß die persönliche Freiheit der Selbstdarbringung mit eingerechnet wird. Christus ist nicht als Sache, sondern als Person Opfer; als solche ist er aber auch Priester; das, was er darbringt, wird also vollständig und eigenthümlich dargestellt, indem gesagt wird, wie er sich dargebracht hat. Deshalb wird die hier vorliegende Aussage gebildet; deshalb wird durch *διὰ πνεύματος αἰωνίου* nicht die Werthbestimmung des Dargebrachten, sondern die Artbestimmung des Darbringens seiner selbst eingeführt; deshalb endlich wird auch an anderen Stellen des Briefes (4, 15; 7, 26. 27) die Sündlosigkeit Christi bei der Bezeichnung seiner Hohenpriesterwürde hervorgehoben. Der Ausdruck *πνεῦμα* bezeichnet das Personleben Christi im Allgemeinen nach seiner Herkunft von Gott, im Besondern als die Kraft zur Ausführung seines eigenthümlichen Berufes[1]). Das so bestimmte Personleben ist in Christus *αἰώνιον*, sofern er vor der Welt von Gott zum Herrn aller Dinge bestimmt (1, 2), und sofern die Erhebung zur Rechten Gottes in diesen Gedanken eingeschlossen ist. Indem diese Art seines Personlebens nicht blos das Motiv seiner Selbstdarbringung, sondern den durchgehenden Charakter seines Handelns bildet, so ist eben hiemit auf die sittliche Vermittelung zwischen der Leistung Christi und seiner persönlichen Bestimmung und Anlage, also auf den Berufsgehorsam hinge-

---

1) Vgl. Wendt, Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch (1878). S. 51.

wiesen, den der Verfasser des Hebräerbriefes (5, 8) als die Bedingung der eigenen Vollendung Christi anerkennt. Der Berufsgehorsam ist der positive Kern der Anschauung von Christi Fehllosigkeit oder Sündlosigkeit; indem aber Christus durch diese Art seines ganzen Lebens sich zum erhabeneren Gegenbild der rituell fehllosen Opferthiere eignet, wie dies der Verfasser 10, 5—10 in Anlehnung an Psalm 40 ausdrücklich erörtert, so ist jene active Function natürlich vor Allem die Bürgschaft dafür, daß er in richtiger Erkenntniß der Fügung Gottes sich selbst als Opfer bestimmt hat, um die Seinigen dadurch zu Gott zu führen.

Die Analyse des Satzes aus dem Briefe an die Hebräer hat auf Ideen geführt, welche auch bei Petrus und bei Paulus den Maßstab für die Wirkungen des Opfers Christi bilden. Denn indem Christus (1 Petr. 1, 18—21) als das Mittel der Erlösung aus dem nichtigen Wandel mit dem Passahopfer verglichen und indem der Werth seines Blutes zunächst auf seine Vergleichbarkeit mit der Fehllosigkeit des Lammes, also indirect auf seine Sündlosigkeit begründet wird, so erstreckt sich der Blick des Petrus zugleich auf den Gegensatz der Person Christi gegen Vergängliches, welches wie Gold und Silber Mittel einer Erlösung sein könnte. Nämlich die Unvergänglichkeit Christi, als des von Gott vor Erschaffung der Welt Vorherbestimmten und zu göttlicher Würde Erhobenen, bestimmt den Werth seines Blutes in einer über die Fehllosigkeit hinausgehenden Weise, und giebt den Gesichtspunkt an, welchem gemäß das Opfer dieser Person die constitutive sittliche Wirkung zur Erlösung der Gläubigen von dem nichtigen Lebenswandel haben konnte.

Paulus hat den Gedanken des Gehorsams Christi zwar nicht in directe Verbindung mit der Anschauung von seinem Opfer gebracht; aber wie er jenen Gedanken in Uebereinstimmung mit dem Verfasser des Hebräerbriefes (5, 8) zur Erklärung der himmlischen Vollendung Christi verwendet (Phil. 2, 8—11), so bezeichnet er den Gehorsam Christi doch auch als das Mittel für die Rechtfertigung der Vielen: *διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* (Röm. 5, 19), — nennt ihn also in demselben Verhältniß, in welchem sonst das Opfer Christi erwähnt wird. Wie nun aber jener Satz in die Reihe der Antithesen zwischen dem zweiten und dem ersten Adam gehört, so ist es nothwendig, aus den vorhergehenden Sätzen die Ergänzung für den

angeführten Ausspruch zu ziehen, wenn dessen Inhalt vollständig erhoben werden soll. Der Uebertretung Adams steht zunächst nicht der Gehorsam Christi gegenüber, sondern das Gnadengeschenk Gottes, welches vermittelt ist durch die Gnade des Menschen Christus (V. 15). Dieses Gnadengeschenk gereicht auf Anlaß der vielen Uebertretungen zur Anrechnung von Gerechtigkeit, nämlich an den Gläubigen (V. 16). Aber der Grund hievon ist vielmehr die persönliche Verwirklichung von Gerechtigkeit in Christus, welche der Uebertretung Adams gegenübergestellt und auf die *δικαίωσις*[1]) aller Menschen bezogen wird (V. 18). Endlich wird der Gehorsam Christi zum Zweck der Rechtfertigung dem der Uebertretung zu Grunde liegenden Ungehorsam Adams gegenübergestellt (V. 19). Diese Gedankenreihe legt die Elemente aus einander, welche in der von Paulus Röm. 3, 25. 26 vorgezeichneten Anschauung symbolisch zusammengefaßt sind. Der Stellung Christi als *ἱλαστήριον* entspricht die *χάρις τοῦ ἀνθρώπου Ἰ. Χρ.*, dem *αἷμα* entspricht als werthgebender Grund die *ὑπακοὴ τοῦ ἑνός*. Jedes Sündopfer erstrebt ein göttliches Rechtfertigungsurtheil; aber sofern dasselbe als Folge des Opfers angeeignet wird, können die priesterlichen Opferhandlungen nur als Bedingung gelten, unter welcher die in der Kapporeth symbolisirte Gnade Gottes zu jenem Zwecke wirksam ist. So haftet auch nach der Anschauung des Paulus das *δικαίωμα*, das Rechtfertigungsurtheil über die Gläubigen, an dem *χάρισμα*, dieses aber ist *ἡ δωρεὰ ἐν χάριτι τῇ τοῦ ἀνθρώπου Ἰ. Χρ.* Also die Ausstattung des Menschen Jesus mit der göttlichen Gnade ist der wirksame Grund des an ihn geknüpften *δικαίωμα* — ein neuer Erkenntnißgrund für meine Auslegung von *ἱλαστήριον* —; die Opferqualität Christi ist die Bedingung, unter der die Wirksamkeit der göttlichen Gnade in Christus zur Rechtfertigung der Gläubigen gereicht. Die Opferqualität aber, wenn sie auch regelmäßig an der Blutvergießung am eigenen Leibe wahrgenommen wird, hängt doch im Grunde sowohl davon ab, daß Christus freiwillig sich zum Opfer bestimmt hat, als davon, daß er von Gott dazu bestimmt ist. Das letztere entspricht, zunächst dem Umstande, daß auch die Opfer im Alten Testament nur als von Gott geordnete zweckmäßig sind; ferner aber gehört die göttliche Anordnung dazu, damit die Freiwilligkeit Christi

1) *Δικαίωσις ζωῆς* bedeutet die Rechtfertigung, sofern sie das Leben (V. 17) zur Folge hat. Vgl. Röm. 8, 10; 1, 17.

nicht als Willkür, sondern in Congruenz mit göttlichem Berufe erscheine. Der die sittliche Freiheit realisirende Gehorsam gegen den von Gott verliehenen Beruf und in allen Consequenzen desselben qualificirt also Christus zu dem Opfer; die Eigenthümlichkeit seiner Person hingegen, daß er als Mensch Träger der göttlichen Gnade, als Mensch das volle Ebenbild Gottes ist, gewährleistet, unter der Bedingung seines bis in den Tod erprobten Gehorsams, die Rechtfertigung der Gläubigen. Indem in dieser Formel der Gedanke gefunden ist, den Paulus Röm. 3, 25. 26 symbolisch andeutet, so wird hiemit die Opferqualität Christi in dieselbe Richtung gestellt, in welcher Jesus bei Johannes (4, 34; vgl. 10, 17. 18) sein ganzes Leben beurtheilt: *ἐμὸν βρῶμά ἐστιν, ἵνα ποιῶ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.* Denn in dem Worte *θέλημα* handelt es sich nicht um das allgemeine sittliche Gesetz, sondern um die besondere für Christus geltende Berufsbestimmung, sowie das Wort im Neuen Testament stets entweder besondere Verfügungen Gottes, oder die im einzelnen Moment geltende Pflichtzumuthung bezeichnet. Hierin giebt sich zu erkennen, wie weit doch die Opfervorstellung hinter dem Reichthum und der Eigenthümlichkeit der Lebensbestimmung Christi zurückbleibt, welche gemeint ist, indem sein Sterben unter das Bild eines Opfers gestellt wird. Indem Christus gemäß seinem erkannten sittlichen Berufe in dem Dienste Gottes auch sein Leben bereitwillig aufgiebt, so ist er etwas ganz anderes als die Sachen, welche man nach statutarischer Symbolik Gott übergiebt, um unter dieser Bedingung sich der im Bunde garantirten Angehörigkeit zu Gott gewiß zu machen. Nichts desto weniger dient gerade die Opferidee dazu, die religiöse Beziehung der sittlichen Berufserfüllung Christi einzuprägen. Wie wichtig diese Auffassung der geschichtlichen Erscheinung Christi unter allen Umständen ist, kann man an der Vergleichung mit der Idee erkennen, welche im sechsten Capitel des Römerbriefes ausgeführt ist. Denn es ist doch nur eine sehr unvollständige und zufällige Betrachtung des Todes Christi, daß er durch denselben außer Beziehung zu der ihn berührenden Sünde der Menschen getreten ist. Sollte die gesammte Anschauung des Paulus an diesem negativen Urtheil hängen, so würde sein Gedankenkreis an Werth hinter den anderen Männern des Neuen Testaments zurücktreten. Hingegen hat die Wechselbeziehung zwischen dem 3.

und dem 5. Capitel des Römerbriefes einen neuen Grund an die Hand gegeben, daß man bei der Erklärung des 3. Capitels das sechste nicht zu Grunde zu legen hat.

Beruht die Opferqualität Christi in seinem Berufsgehorsam, und ist sein bereitwilliges Sterben gemäß der Fügung und im Dienste Gottes die letzte und entscheidendste Probe für jene Richtung seines persönlichen Lebens, so ruft die Beurtheilung Christi als Opfer eine in sich geschlossene ethische Ansicht von seiner Person hervor. Sofern aber von Christus die Wirkung der Sündenvergebung abgeleitet wird, wird die Sünde keineswegs als die geschlossene Eigenthümlichkeit des menschlichen Geschlechtes mit ihm contrastirt. Vielmehr bezieht sich die Vergebung oder die Nichtanrechnung im Sprachgebrauche aller Männer des Neuen Testaments auf die Mehrheit der Verfehlungen und Uebertretungen, welche in der Form der einzelnen Handlung vorgestellt werden. Hiefür zeugen 2 Kor. 5, 19; Röm. 4, 7; Kol. 1, 14; 2, 13; Eph. 1, 7; Hebr. 1, 3; 2, 17; 9, 14; 1 Joh. 2, 2; 3, 5; 4, 10; Act. 13, 38. 39. Auch Hebr. 9, 26 ist in der Formel *ἀθέτησις ἁμαρτίας* die Einheit nur im unbestimmten Sinne zu verstehen, also der Mehrheit gleichbedeutend. Diese Beobachtung trifft auch die Stellen, welche nach dem Typus des Passahopfers eine Befreiung von der Sünde aussagen (Apok. 1, 5; Tit. 2, 14), und 1 Petr. 1, 18 ist die Sünde zwar als die Einheit des nichtigen Lebenswandels, aber doch eben als Zusammenfassung aller activen Sünden vorgestellt. In der Relation zum Begriff der *καταλλαγή* ist nun die strengere Auffassung der Sünde als der Feindschaft gegen Gott nachgewiesen worden, aber auch dieser Begriff hat das active Gepräge und ist durch die Anschauung der einzelnen Handlungen ausgefüllt. Sollte also Paulus die Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes direct von dem Stammvater ableiten, so ist hiemit festgestellt, daß er diesen Gedanken nicht in Beziehung zu der im Opfer Christi begründeten Sündenvergebung gesetzt hat. Er hat vielmehr in der Erörterung über die Sünde Adams ausgesprochen, daß die Vielheit der Uebertretungen den Anlaß zum Rechtfertigungsurtheil gegeben habe (Röm. 5, 16).

Endlich ist auch nur eine Collectiveinheit von Sünde gedacht, indem dieselbe mit dem Prädicat *ἄγνοια* als solche bezeichnet wird, welche ihrer Art nach überhaupt Vergebung durch Gott finden kann (1 Petr. 1, 14; Eph. 4, 18; Act. 17, 30;

1 Tim. 1, 13). Diese Bezeichnung der Sünde schließt keineswegs eine ernste Beurtheilung des Gesammtzustandes aus; denn im Epheserbrief wird Verstockung des Herzens und Abstumpfung des Gewissens in die ἄγνοια direct eingerechnet. Aber indem die Sündhaftigkeit als Unwissenheit beurtheilt wird, wird sie nach der Regel Num. 15, 27—31, welche auch Hebr. 5, 2; 9, 7 anklingt, auf denjenigen Grad taxirt, in welchem die moralische Disposition zum Empfang der Vergebung erhalten ist (S. 38). Oder die Sünde, welche der Sündenvergebung durch Christus als correlat gedacht wird, wird nicht definitiv als zornwürdig geachtet (S. 150). Wenn man meinen sollte, daß die wenigen isolirten Erwähnungen der ἄγνοια eine zu schwache Stütze für diese Entscheidung abgeben, so will ich zunächst daran erinnern, daß Jesus (Lc. 23, 34) die göttliche Vergebung für die untergeordneten Werkzeuge seiner Kreuzigung damit motivirt, daß sie nicht wissen, was sie thun, und daß Petrus (Act. 3, 17—19) diesen Gesichtspunkt auch zu Gunsten der israelitischen Volkshäupter geltend macht, die Jesus getödtet haben, indem er sie zur Sinnesänderung auffordert. Ferner darf ich hinzufügen, daß die aus dem mosaischen Gesetze angeführte Abstufung in der Beurtheilung der Sünde nicht blos in den Aussprüchen Jesu (S. 38) gilt, sondern auch bei allen Schriftstellern des Neuen Testaments sich wiederholt. Den Sünden, welche vergeben werden, setzt Jesus die eine Sünde entgegen, welche keine Vergebung findet, die Schmähung des heiligen Geistes (Mc. 3, 28—30). Wo er Vergebung ausspricht oder erbeten wissen will, sind es immer Thatsünden in der Mehrheit (Mc. 2, 5. 10; Lc. 7, 47—49; Mc. 11, 25. 26; Lc. 11, 4; Mt. 6, 12—15), hingegen wo die ἀνομία den Charakter des Handelns bildet, ist sie ohne Weiteres verurtheilt (Mt. 7, 23; 13, 41; 23, 28). Mit den Prädicaten ἁμαρτωλός, νεκρός, ἀπολωλώς beurtheilt Jesus bald einen solchen persönlichen Sündenstand, bei welchem μετάνοια möglich ist (Mc. 2, 17; Lc. 13, 2—5; 15, 7. 10. 24. 32; 18, 13), bald einen solchen, bei welchem die Erwartung der Bekehrung ausgeschlossen ist, weil das Merkmal des Ehebruches, d. h. des Bundbruches und der Zornwürdigkeit dabei obwaltet (Mc. 8, 38; Mt. 8, 22; 12, 39—45; 13, 49; 16, 4). Die Rettung, welche Jesus durch die Berufung in seine Gemeinde ausübt, gilt solchen, welche als zerstreut und verloren vorgestellt werden (Mt. 10, 6; 23, 37; 18, 11—14; Lc. 15, 4—10; 19, 10), nicht solchen,

welche als verstockt angesehen werden müssen. In derselben Abstufung wird im Johanneischen Evangelium der Begriff des *κόσμος* behandelt. Abgesehen von den indifferenten Stellen (16, 21. 28; 17, 5. 24), welche die Gesammtheit des Geschaffenen bezeichnen, wird die Menschheit so genannt, sofern sie von Jesus gerettet wird (3, 16; 6, 33; 12, 47), andererseits sofern sie sich gegen die höchste Offenbarung des Guten im Ungehorsam und Unglauben verstockt hat (7, 7; 14, 17; 15, 18. 19; 16, 20. 33; 17, 9. 25). Die Herrschaft des Teufels über die Welt darf blos auf dieses letztere Gebiet bezogen werden (12, 31; 14, 30; 10, 11), da die Juden nur deshalb Kinder desselben sind, weil sie Jesus den Glauben verweigern (8, 38. 44. 45). Wenn die Sünde erst dadurch vollständig wird, daß man wie die Pharisäer mit geöffneten Augen sich gegen Jesus entscheidet (9, 41; 15, 22—24), so kommt die Mehrheit der Sünden, welche den Juden den Tod zuziehen wird (8, 21. 24), darauf hinaus, daß sie die Sünde ausüben (V. 34), welche ihnen den Charakter des Knechtes verleiht, der im Hause des Vaters kein Heimathsrecht hat, einen Charakter, von welchem Jesus vergeblich sucht sie zu befreien, weil sie zugleich Kinder des Teufels sind (V. 35—38). Demgemäß unterliegt man dem Verhängniß des göttlichen Zornes (3, 36) erst dadurch, daß man sich im Ungehorsam gegen Jesus fixirt (S. 152). Ganz übereinstimmend bestimmt Petrus die Sünde, von welcher die Gläubigen erlöst sind, zugleich als Unwissenheit und als Umherirren, wie es bei verlorenen Schafen der Fall ist (1, 14; 2, 25), hingegen setzt er den Ungehorsam, welcher die Verdammniß erfährt, lediglich in die entschiedene Nichtanerkennung der Offenbarung in Christus (2, 7. 8; 4, 17). Der Verfasser des Hebräerbriefes legt der Sünde, welche Christus als Hoherpriester durch sein Sündopfer beseitigt, dadurch den Charakter der Unwissenheit bei, daß er denselben für die vorbildlichen Opfer des Alten Testaments in Erinnerung bringt (5, 2; 9, 7), indem er zugleich die Unstatthaftigkeit eines Sündopfers für den Fall ausspricht, daß ein Abfall von Christus vollzogen wird, welcher als Bundbruch dem Zorne Gottes unterliegen würde (10, 26. 27; 6, 4—8). Jakobus richtet seine Aufmerksamkeit nicht auf die Erlösung und ihre Bedingungen, sondern beurtheilt bestimmte Zustände in christlichen Gemeinden. Aber indem er nun vorschreibt, daß man seine Uebertretungen einem Gemeindegenossen

bekennen soll, um durch dessen Gebet Heilung zu gewinnen (5, 16), so wird dieser Fall ohne Zweifel durch die folgende Belehrung (V. 19. 20) beleuchtet. Denn sofern Jemand einen Sünder auf den rechten Weg zurückführt, wird dessen Zustand als ein Abirren von der Wahrheit, als ein irriger Weg bezeichnet, d. h. die Sünde wird gemäß dem Erfolge der Bekehrung als die nicht vollständige Sünde beurtheilt. Damit scheint im Widerspruch zu stehen, daß er Cap. 4 wegen der Streitigkeiten, welche unter seinen Lesern herrschen, sie mit dem Titel Ehebrecher anredet, also ihnen Bundbruch zuschreibt, und sie doch zur Bekehrung auffordert. Denn jene Anrede richtet sich danach, daß den Lesern die volle Erkenntniß davon imputirt wird, daß die Freundschaft zur Welt Feindschaft gegen Gott sei, weil die Frage οὐκ οἴδατε hier wie überall (1 Kor. 3, 16; 5, 6; 6, 9. 16. 19) bejahende Antwort erwartet. Allein Jakobus läßt sogleich die mildere Voraussetzung eintreten, daß die Leser sich die Bedeutung der Schrift nicht klar machen, welche den Neid und den göttlichen Geist für unvereinbar erklärt, und zugleich die göttliche Verwerfung des Uebermuthes wie die göttliche Billigung des Gemeinsinns bezeugt. Unter dieser Voraussetzung einer mangelhaften Ueberlegung dessen, daß das eigennützige Treiben von Gott verurtheilt ist, wird die Aufforderung zum Gehorsam gegen Gott und zur Sinnesänderung ausgesprochen; ähnlich wie bei Paulus und im Hebräerbrief (S. 139) die Scheu obwaltet, den Christen kategorisch eine solche Sündhaftigkeit zu imputiren, welche den rettungslosen Abfall von dem Heile in Christus in sich schlösse. Die gleiche Abstufung wie Jakobus macht Johannes im ersten Brief (5, 16) geltend, indem er die Fürbitte um Vergebung der Sünde eines Andern nur dann eintreten läßt, wenn sie nicht als Todsünde zu achten ist, da für letztere keine Fürbitte unternommen werden soll. Was endlich Paulus betrifft, so ist die Abstufung zwischen der Sünde der nachher Erlösten und der gegen Christus zu Stande gekommenen ἀπείθεια im Briefe an die Epheser unverkennbar (4, 18; 2, 2). Die jetzt Gläubigen haben in ihrem frühern Wandel nach den Begierden des Fleisches, worin sie als Kinder des Zornes nach hypothetischem Urtheil denen gleich waren, welche jetzt als Söhne des Ungehorsams das Wirken des Teufels in sich erfahren, doch nur in einer äußern Gemeinschaft mit dieser Art von Menschen gestanden, sofern sie jetzt aus ihrem sündhaften Todeszustand durch

ihre Theilnahme an der Auferweckung Christi eximirt sind. Man findet aber eine so deutliche Abgrenzung in den älteren Briefen des Apostels nicht ausgedrückt, und dieser Abstand könnte zur Verstärkung der Gründe dienen, an der Aechtheit des sogenannten Briefes an die Epheser zu zweifeln. Denn namentlich der Römerbrief enthält verschiedene Data, welche dem allgemeinen Sündenstande, auch sofern er als Object der Erlösung vorgestellt wird, ein viel schwereres Gewicht zu verleihen scheinen, als welches dem Begriff der ἄγνοια entspricht. Nicht nur die Schilderung des Heidenthums im ersten Capitel hat ein anderes Ansehen, sondern auch die Beschreibung der die Menschheit umspannenden Sündenmacht im fünften Capitel scheint kaum auf eine Ergänzung durch die Unterscheidung zwischen Unwissenheit und specifischem Ungehorsam angelegt zu sein. Nichts desto weniger darf man diesen Eindrücken nicht Raum geben. Ist doch 1, 21. 22 die Entstehung des Heidenthums auf die Form zielloser Gedanken, auf die Verfinsterung des Herzens durch Unvernunft, auf die Bethörung durch eingebildete Weisheit, also auf Unwissenheit zurückgeführt, und das active Hervortreten der Sünde im Leben des Einzelnen wird ebenfalls einerseits durch die Unkenntniß der bei dem Beginne des sittlichen Bewußtseins vorgefundenen Sündenmacht, dann aber durch die Täuschung erklärt, welche dieselbe auf das Subject ausübt (7, 7—11). Auf diesen zwei Punkten also bezeichnet Paulus doch die Unwissenheit als das Element der Sünde, indem er dabei die Möglichkeit ihrer Vergebung durch Gott als den christlichen Gesichtspunkt festhält. Andererseits spricht er auch im Briefe an die Kolosser (3, 5—7) den Gedanken des Epheserbriefes aus, daß wegen gewisser Laster der Zorn Gottes die Söhne des Ungehorsams treffen wird, in deren Mitte die Heidenchristen gewandelt haben, als sie in denselben Lastern lebten; d. h. die frühere Gemeinschaft der jetzt Bekehrten und der jetzt Verstockten in denselben Sünden war nur eine äußerliche, räumliche, nicht eine innerliche Gemeinschaft der Art. Also entzieht sich auch Paulus nicht der Anerkennung, daß die Sünde, sofern sie Object der Erlösung ist durch Gott, als Unwissenheit von dem formalen Ungehorsam unterschieden wird, zu welchem sich die Sünde theils durch die Entscheidung gegen Christus, theils durch die Ablehnung der Besserung steigert[1]). Indem unter dem Gesichtspunkt

1) Ich habe diese für die Versöhnungslehre so wichtige Distinction zu-

der Erlösung die Sünden der Menschen nicht als gleichartige Masse zusammengefaßt, sondern danach unterschieden werden, ob sie die Disposition zur Erlösung zulassen oder in dem Widerstand gegen dieselbe ausschließen, nehmen Christus und die Schriftsteller des N. T. eine Haltung ein, welche in der theologischen Ueberlieferung nicht fortgewirkt hat. Indem man gemäß derselben an einem einheitlichen Begriff von der Sünde festhält, der vor jeder Beachtung der Erlösung durch Christus gewonnen ist, so macht man sich den Gesichtskreis des N. T. unverständlich. Dieses zeigt sich besonders darin, daß man die Deutung der Sünde als Unwissenheit, welche nur in dem Urtheil des sie vergebenden Gottes gegründet ist, dem, welcher diese Darstellung in den biblischen Büchern nachgewiesen hat, als seine eigene und zwar erschöpfende Ansicht von der Sünde anrechnet. Wogegen ich mich hiemit verwahre.

29. Neben den Aussprüchen über den Heilswerth des Todes Christi, welche nach dem Schema der Opfervorstellung bemessen sind, finden sich in den apostolischen Briefen noch einige andere, welche indifferent gegen diese Anschauungsweise sind. Schon die Erwägung des im sechsten Capitel des Römerbriefs herrschenden Gesichtspunktes hat ergeben, daß Paulus zur Erklärung der sittlichen Umkehr der einzelnen Gläubigen eine andere Beurtheilung des Todes Jesu ausüben konnte, als welche in der Anwendung der Opferidee enthalten ist (S. 228). Wieder eine andere Anschauung kommt Gal. 3, 13 zur Geltung, nämlich daß Jesus durch seinen Tod am Kreuze die Juden aus dem Fluche des Gesetzes losgekauft habe. Man hat freilich seit Hilarius (I. S. 15) gerade hier den Schlüssel für die Opfervorstellung zu finden geglaubt; und der Kritiker Holsten (S. 48) verfährt nach demselben Vorurtheile. Aber die Umstände, welche den Sinn des Ausspruches bedingen, erlauben eine solche Annahme durchaus nicht. Der Satz bezieht sich nämlich nur auf die Juden unter den Gläubigen, und ist für uns Heidenchristen nur indirect

erst in dem Programm de ira dei (1859), dann in den Jahrbüchern für deutsche Theologie VIII. (1863) S. 510 geltend gemacht. Seitdem hat auch Hermann Plitt, Evangelische Glaubenslehre I. S. 424. 427 die gleiche Beobachtung ausgesprochen, daß die adamitische Sünde sühnbar ist, weil sie nach der Regel von Num. 15 den relativen Grad der Sünde einnimmt.

bedeutsam, sofern der Tod Christi am Kreuze das Hinderniß unwirksam gemacht haben soll, welches die Einschiebung des mosaischen Gesetzes in der Heilsgeschichte der Vollziehung des Abrahamssegens der Rechtfertigung durch den Glauben an den Heiden bereitet hat. Nämlich gemäß V. 6—9 ist die an Abraham bewährte Rechtfertigung durch den Glauben von Gott im Voraus allen Völkern zugedacht; diese Verheißung, deren Erfüllung gemäß der Vorhersagung an Christus geknüpft ist, kann durch das nachträglich eingetretene Gesetz nicht ungiltig gemacht worden sein (V. 15—18); daß dieses Gesetz aber auch nicht dem Zwecke jener Verheißung direct dient, ergiebt sich daraus, daß dasselbe auf Werke, nicht auf Glauben rechnet, und daß die Israeliten, weil sie die Regel der Werke nicht inne hielten, unter dem Fluche des Gesetzes gestanden haben, einem Zustand, welcher dem Abrahamssegen direct entgegengesetzt ist (V. 10—12). Nun aber hat Christus durch den Fluchtod, den er erfuhr, ohne ihn durch Uebertretung der Gebote des Gesetzes verdient zu haben, den Fluch des Gesetzes und damit die Geltung des Gesetzes von den Israeliten wie durch ein Aequivalent abgelöst, und so das Hinderniß aufgehoben, welches der Verbreitung des Abrahamssegens auf die Heiden entgegenstand (V. 13. 14). Es ist verschwiegen, aber es ist dem Zusammenhang gemäß zu ergänzen, daß auch die Juden, indem sie unter jener Voraussetzung an Christus glauben, den Abrahamssegen empfangen haben; hingegen fehlt jede Andeutung des im Römerbrief ausgesprochenen Gedankens, daß der Segen der Rechtfertigung den Heiden und Juden in der Gemeinde durch den Opferwerth des Todes Christi sicher gestellt sei. Denn daß dieser eben nicht in V. 13 ausgedrückt ist, ergiebt sich theils daraus, daß die Beziehung des Ausspruchs auf die Juden beschränkt ist, theils daraus, daß die Sündlosigkeit oder die gesetzliche Correctheit Jesu als Bedingung neben der Erfahrung seines Todes, nicht aber sein Berufsgehorsam als das Motiv seines Todes vorgestellt ist, endlich daraus, daß sein Tod in Beziehung nicht auf Gott, sondern auf den Fluch des Gesetzes gesetzt wird.

Diese Distinction jedoch ist der gewöhnlichen Auslegung des Abschnittes nicht geläufig. Man meint berechtigt zu sein, im Sinne des Paulus den Fluch des Gesetzes als den Fluch Gottes zu verstehen, weil Paulus im Römerbriefe das mosaische Gesetz als das Gesetz Gottes, als den entsprechenden Ausdruck seines

Willens, als den Träger seines Geistes anerkennt (7, 14. 22. 25; 8, 7), und weil diese Sätze in die herkömmliche Dogmatik aufgenommen sind. Demgemäß spinnt man aus dem vorliegenden Ausspruch die Lehre von der Straffatisfaction Christi an Gott heraus. Aber der Brief an die Galater enthält eine andere Vorstellung von der Abstammung des mosaischen Gesetzes, und diese ist maßgebend für den Ausspruch 3, 13. Zunächst stelle ich fest, daß daselbst in dem Citat Deuteron. 21, 23, welches den Fluchwerth des Kreuzestodes bezeichnet, die Worte ὑπὸ θεοῦ, welche die LXX. bei ἐπικατάρατος haben, ausgelassen sind[1]). Mag dieses absichtlich oder zufällig geschehen sein, so liegt an sich kein Grund in der Stelle selbst vor, daß im Sinne des Paulus die Worte ergänzt werden müßten; denn er spricht vorher vom Fluche des Gesetzes und nicht vom Fluche Gottes. Beides zu identificiren ist ein dogmatisches, aber kein exegetisches Urtheil. Ferner ist zu beachten, daß das Urtheil, das ganze jüdische Volk sei dem Fluche des Gesetzes verfallen, nach der Regel in V. 10 (Deut. 27, 26. LXX.) erfolgt. Diese aber weicht vom Urtext ab, welcher den Fluch auf den richtet, „welcher nicht (mit seiner Absicht) aufrecht erhält diese Worte des Gesetzes, um sie zu erfüllen." Hiedurch wird die Sünde mit erhobener Hand, nicht aber jede Versehenssünde dem Fluche unterworfen. In dem Citat aus den LXX. aber ist dieser Vorbehalt verwischt, und jede Art der Uebertretung unter den Gesetzesfluch gestellt. Wie nun Paulus das mosaische Gesetz angesehen hat, indem er diese ganze Betrachtung niederschrieb, giebt V. 19. 20 zu erkennen. Das mosaische Gesetz welches den directen Zweck hat, Uebertretungen hervorzurufen (Röm. 5, 20), ist eine Anordnung der Engel und keine directe Anordnung Gottes. Dazu dient das richtige Verständniß der aphoristischen Sätze in V. 20, welche allerdings ergänzt werden müssen, um überhaupt verstanden zu werden. Das Merkmal der Anordnung durch die Engel wird dem Gesetze beigelegt, indem zugleich Moses als der Mittler dabei genannt wird. V. 20 enthält nun den Obersatz und den Untersatz eines Schlusses, welcher durch die bezeichnete Thatsache veranlaßt ist, daß Moses bei der Gesetzgebung als Mittler wirksam war. Der Obersatz ist nur in einem negativen Urtheil ausgedrückt, und die Auslegung bewegt

---

1) Diese Beobachtung hat schon Collenbusch (I. S. 611) gemacht.

sich um die Entscheidung zwischen den zwei Möglichkeiten, nach welchen das negative Urtheil zum positiven ergänzt oder umgebildet wird. Wenn nämlich der Begriff des Mittlers nicht in Relation zu dem Begriff des Einen steht, so kann positiv entweder die Relation zur Zweiheit oder die zur Vielheit gedacht werden. Die meisten Versuche der Auslegung bewegen sich nun in jener Richtung, geleitet durch die biblischen Erwähnungen (Lev. 26, 46; Deut. 5, 5), daß Moses bei der Gesetzgebung zwischen Gott und den Israeliten gestanden habe. Hieraus ergiebt sich folgender Schluß: Der Mittler hat seinem Begriffe nach eine Beziehung nicht auf Einen, sondern auf Zwei, — Gott ist unbedingt der Eine, welcher keine Coordination eines Andern zuläßt, — also ist Moses nicht Mittler zwischen Gott und den Israeliten. Jedermann sieht, daß dieser Ertrag eines unrichtigen Satzes nicht von Paulus beabsichtigt sein kann, und daß er der Mühe nicht werth ist, welche die Ausleger in der Verfolgung dieser Möglichkeit verschwendet haben. Die andere Richtung ist von Schultheß, Schmieder, Schneckenburger, Hofmann, Vogel [1]) eingeschlagen worden, freilich ohne daß sie mit Ausnahme des Letzten consequent durchgeführt wäre. Ist die Relation des Begriffs des Mittlers die Vielheit, so kann als die dem Mittler Moses entsprechende Vielheit nur die der Engel in Betracht kommen, welche das Gesetz verordnet haben. Der negative Satz in V. 20 wird also verständlich sein als die Kehrseite einer Reflexion, welche die Thatsache des Zusammentreffens der Vielheit der Engel und des Mittlers Moses bei der Gesetzgebung aus der positiven Relation des Begriffs des Mittlers zur Vielheit erklärt. Wo eine Vielheit rechtsgiltig handeln will, bedarf sie eines Mandatars, und wo ein Mandatar wie Moses bei der Gesetzgebung auftritt, paßt dieser Umstand zu der Herkunft des Gesetzes von den Engeln. Ist nun ein Mandatar ein Bedürfniß für eine handelnde Vielheit, so ist er freilich kein Bedürfniß für das rechtsgiltige Handeln eines Einzelnen. Also in dieser Beziehung paßt der Mittler seinem Begriff nach nicht zu dem Einen, — Gott aber ist Einer, — also paßt der Mittler nicht zu Gott. Nun aber ist ein Mittler in der Person des Moses bei der Gesetzgebung thätig gewesen, — ein Mittler gehört aber nicht zu Gott, da derselbe Einer ist, —

---

1) Stud. und Kritiken 1865. S. 524—538.

also schließt das Eintreten des Mittlers bei der Gesetzgebung aus, daß das mosaische Gesetz von Gott her, oder mit ihm solidarisch ist. Bei dieser Ergänzung der kurzen Andeutungen ist nun die folgernde Frage, ob das mosaische Gesetz im Widerspruch mit der göttlichen Verheißungsordnung sei, durchaus verständlich. Sie wird aber auch nur aufgeworfen, weil hinter dem Gesetze andere Mächte als wirksam gedacht werden, und nicht Gott, welcher die Ordnung der Verheißungen gewährleistet. Die verneinende Antwort stützt sich nämlich darauf, daß dem Gesetz nicht die gleiche Bestimmung wie der Verheißung beiwohnt, Leben zu vermitteln, sondern die V. 19 ausgesprochene Bestimmung, die Uebertretungen zu vermehren. Die Frage also, welche durch dieses Merkmal des Gesetzes verneint wird, war nicht durch die Rücksicht auf dasselbe hervorgerufen worden; sie ist also nur durch den Gegensatz zwischen den Gesetzengeln und Gott veranlaßt. Das Gesetz der Engel und die Verheißung Gottes würden im Widerspruch zu einander stehen, wenn jenes ebenso wie diese auf die Hervorbringung heilsmäßigen Lebens abzweckte. Nun zweckt aber das Gesetz auf die Unterwerfung der Menschen unter die Sünde ab, die göttliche Verheißung auf die Verleihung des Lebens. Dieser Gegensatz kann also nicht als Widerspruch erscheinen, vielmehr sind seine Glieder in dem Verhältniß der Ueber- und Unterordnung zu denken, so daß die Vermehrung der Uebertretungen des Gesetzes als Vorbereitung zur Erfüllung der Verheißung in Christus dient. Nichts desto weniger dient das Gesetz, so lange es besteht, und so lange sein Fluch über die Juden gilt, auch als ein Hinderniß für jenen Zweck. Dieses Hinderniß aber hat Christus durch die Ableitung des Gesetzesfluches auf sich beseitigt; ein Satz, bei dessen Geltung vorausgesetzt ist, daß es dem Gesetze nicht darauf ankommt, ob sein Fluch die Schuldigen oder den Unschuldigen trifft, wenn er nur überhaupt an Jemand vollzogen wird.

Man ist gewohnt, die zuerst in den LXX. (Deut. 33, 2; Ps. 67, 18) auftretende apokryphe Einschiebung der Engel als Begleiter Gottes auf dem Sinai, aus welcher hier wie Hebr. 2, 2; Act. 7, 53 die Betheiligung derselben an der Gesetzgebung gefolgert ist, als eine einflußlose Notiz zu betrachten. Ich sehe auch voraus, daß diese Gewohnheit sich der Anerkennung des oben ausgeführten Ergebnisses widersetzen wird. Indessen bewährt sich dasselbe noch durch die Berücksichtigung einer andern Stelle im

Brief an die Galater. Der Gedanke nämlich, welcher 3, 13 ausgesprochen war, kehrt 4, 4. 5 in unbestimmterer Haltung und in anderer Anwendung wieder. Die Loskaufung der Juden aus dem Fluche des Gesetzes kam zuerst so in Betracht, daß die Heiden den Abrahamssegen empfangen könnten. Demnächst hat die Loskaufung der dem Gesetze Unterworfenen den Zweck, daß die jüdischen Christen die Würde als Söhne Gottes, gleich dem Abrahamssegen, empfangen. Natürlich ist die Loskaufung in der zweiten Stelle durch die Beziehungen der ersten zu ergänzen. Nun folgt aber aus dem Zusammenhang am Anfange des 4. Cap., daß diejenigen, welche als *οἱ ὑπὸ νόμον* von Christus losgekauft sind, vorher als *δεδουλωμένοι ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* bezeichnet werden. Hierin erscheint ein Zustand der Juden, welcher ihrer in Christus erreichten Bestimmung zu Söhnen Gottes zuwiderläuft, und nur daraus erklärt wird, daß ein Erbsohn, so lange er unmündig ist, unter Aufsehern steht, und sich von einem Knechte nicht unterscheidet, obgleich er der Herr ist. Hieraus folgt, daß die Unterordnung der Juden unter das mosaische Gesetz und die Knechtung derselben unter die „Weltelemente" gleichgeltende Bezeichnungen sind. Ferner darf vermuthet werden, daß unter dieser Größe Personen zu verstehen sind, weil sie den im Bilde auftretenden Aufsehern und Verwaltern entspricht. Diese Vermuthung wird auch Kol. 2, 8 durch die Stellung desselben Ausdrucks hervorgerufen; dort sind die Weltelemente die Auctoritäten der essenischen Partei, welche Beschneidung, jüdische Feste und Speiseverbote den Heidenchristen auferlegen will. Die gleiche Combination springt Gal. 4, 8—10 in die Augen [1]), indem der Knechtsdienst gegen die „Weltelemente" in die Feier jüdischer

---

1) An dieser Stelle scheint mit den „Weltelementen" eine Auctorität bezeichnet zu sein, welche die Leser als Heiden anerkannt haben, und welcher sie sich durch den drohenden Rückfall ins Judenchristenthum wieder fügen würden. Es scheint also, als ob jener Ausdruck etwas im Heiden- und Judenthum Identisches bedeutet. Allein *πάλιν ἐπιστρέφειν* heißt nicht „zu früherer Lage zurückkehren", sondern „sich zum zweiten Male bekehren"; und in *οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε*, beziehen sich *πάλιν ἄνωθεν* „zum zweiten Mal von Neuem" nur auf *δουλεύειν*, nicht auf *οἷς*. Als Heiden hatten sie den eingebildeten Göttern Knechtsdienst geleistet; durch den Uebergang zum Judenchristenthum würden sie sich zu einem zweiten, neuen Knechtsdienst bestimmen, nämlich zu dem gegen die „Weltelemente".

Feste gesetzt wird. Ich finde es demnach nicht zweifelhaft, daß mit den „Weltelementen“ die Engel bezeichnet sind, welche das Gesetz gegeben haben. Denn daß die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist, steht fest (Ps. 104, 4); diese Relation scheint auch noch im Neuen Testamente an vielen Stellen durch, unbeschadet dessen, daß die Engel als persönliche Wesen vorgestellt werden; insbesondere aber sind die Gewittererscheinungen, welche die Offenbarung Gottes auf Sinai umgeben, der unverkennbare Anlaß zu der Einschiebung der Engel in die Gesetzgebung, um die es sich handelt. Dieselben werden nun Hebr. 12, 18. 19 als die Merkmale des kosmischen Charakters des alten Bundes den himmlischen Vertretern des neuen Bundes gegenübergestellt; ebenso ist Kol. 2, 20—3, 4 der Gegensatz zwischen den Weltelementen und Christus nach der Anschauung des Gegensatzes von niedrig und himmlisch berechnet. Man erkennt also, daß Paulus die Herkunft des Gesetzes von den Engeln so beurtheilt, daß dadurch der kosmische niedrige Charakter der mosaischen Gesetzgebung im Gegensatz zu der göttlichen Herkunft und dem himmlischen Ziele der Verheißungsordnung ausgedrückt werden soll. Daß er in letzter Instanz die Unterordnung auch des Gesetzes unter Gottes Leitung geleugnet hätte, kann man mit exegetischen Gründen nicht belegen und ist nicht wahrscheinlich; bedeutsam jedoch ist es, daß er diesen Gedanken nirgendwo ausspricht, sondern auch Röm. 5, 20 die Gesetzgebung in einer neutralen Formel erwähnt. Daß er endlich im Römerbrief keinen Gebrauch von der ganzen Gedankenreihe macht, sondern daselbst das „Gesetz Gottes“ wieder mit Gottes Willen identificirt, kann die Richtigkeit der Beobachtungen nicht schmälern, welche an den Briefen an die Galater und an die Kolosser gemacht werden mußten.

Allein der letztere bietet noch einige Züge dar, welche zur Vervollständigung der vorliegenden Anschauungen, wenn auch nicht zur Lösung aller Räthsel dienen. Die Abtragung des Gesetzesfluches durch den Kreuzestod Jesu hat im Galaterbrief den Sinn der Aufhebung des Gesetzes überhaupt. Paulus denkt nicht, wie die lutherischen und die reformirten Theologen, daß das Gesetz die doppelte Forderung seiner Erfüllung und zugleich der Strafvollziehung an die ungehorsamen Juden richtet. Die Aufhebung des Gesetzes knüpft er nun auch Kol. 2, 13—15 an die That-

sache des Todes Jesu. Aber hier beurtheilt er denselben nach der Opferidee, indem er die Erlassung der Uebertretungen der Juden durch Gott von der Kreuzigung Jesu ableitet. Dieser Act soll aber zugleich der Act der Aufhebung des Gesetzes sein. Denn dieses wird als der von den Uebertretern desselben ausgestellte Schuldbrief vorgestellt, als die gegen sie zeugende eigene Handschrift, welche, indem sie die Gebote als giltig anerkennt, indirect die Schuld der eigenen Uebertretungen bezeugt. Die Erlassung der Schuld schließt die Auslöschung des Schulddocumentes in sich; ist das Gesetz für die Juden ein solches, so ist die Erlassung der Schuld im Kreuzesopfer Christi die Aufhebung des Gesetzes. Wie nun die Annagelung Christi zu der Blutvergießung dient, welche Kennzeichen seines Opfers ist, so macht Paulus in einer hinzugefügten Erläuterung die Beseitigung des Gesetzes in der Behauptung anschaulich, daß Gott dasselbe zugleich mit Christus an das Kreuz genagelt habe. Weiter fügt er hinzu, daß diese mit Schande behaftete Schaustellung des aufgehobenen Gesetzes zugleich ein Triumph Gottes über die Engelgewalten gewesen sei, die er ihrer Waffenrüstung entkleidet hat. Es mag auf sich beruhen, ob dies der Sinn des Satzes *ἀπεκδυσάμενος* ist, oder ob mit Hofmann die mediale Form des Participium zu betonen ist und der Sinn gewonnen werden muß, daß Gott sich der Umgebung der Engel (nach Deut. 33, 2; Ps. 67, 18. LXX.) entzogen hat, welche ihn an seiner freien Bewegung gehindert hätten. Jedenfalls kann man hiebei nur an die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* denken, an die Engel der Gesetzgebung, von welchen gerade die Essener in Kolossä die von ihnen geübte asketische *θρησκεία* (2, 18. 23) ableiteten. Der Umstand, daß unsere theologische Lehre trotz aller absichtlichen Anlehnung an Paulus von diesen Enthüllungen sich Nichts aneignen kann, darf nicht darüber täuschen, daß diese Gedanken dem Paulus gerade ebenso nahe gehen, als irgend welche andere Aufstellungen über die Vorbereitung des christlichen Heils. Wenn es aber ein Interesse haben sollte, diese Andeutungen bei einer Lehre von den Engeln zu berücksichtigen, so muß man aus dieser Stelle die Vorstellung von einer Klasse von Engeln gewinnen, welche weder definitiv gut noch definitiv böse sind, welche in relativem Widerspruch gegen Gott stehen konnten, und welche eine gewaltsame Beugung unter Gottes Macht erfahren mußten. Wenn nun in

demselben Brief (1, 20) die Absicht Christi dahin festgestellt wird, nicht blos sündige Menschen, sondern das All in die rechte Richtung auf sich und damit auf Gott zu bringen, wenn die Frieden schaffende Wirkung seines Opfers auch auf die himmlischen Wesen ausgedehnt wird, so kann der Leser des Briefes einen Erfolg dieser Absicht wohl in den Gesetzengeln finden, welche, indem ihr Werk durch die Sündenvergebung an die Juden mit Schmach ungiltig gemacht wurde, dadurch aus ihrer angemaßten Selbständigkeit in die Unterordnung unter Gott zurückgebracht worden sind. Die Möglichkeit solcher Abweichung ergiebt sich aber aus dem Ausspruche (Eph. 3, 10), daß die Engel im Himmel erst durch das factische Bestehen der Gemeinde Christi die Einsicht in den ewigen Heilsplan Gottes gewonnen haben.

Dieser Excurs, welcher unternommen werden mußte, um die charakteristische Begrenzung des Ausspruches Gal. 3, 13 zu erläutern, dient nebenbei zu der Erkenntniß, daß Paulus zu verschiedenen Zeiten über das mosaische Gesetz ungleich geurtheilt hat. So wenig er absichtlich innerhalb desselben die Unterscheidung zwischen sittlichen und ceremonialen Geboten vorgenommen hat, welche erst in der heidenchristlichen Theologie des zweiten Jahrhunderts sich einstellt, so scheint er das mosaische Gesetz als Ganzes in den Briefen an die Galater und an die Kolosser nach dem vorherrschenden Eindruck der Ceremonialgebote als des dem Christenthume incongruenten Stoffes, im Römerbrief nach dem vorherrschenden Eindruck des sittlichen Stoffes beurtheilt zu haben [1]). Allein in beiden Fällen bezeugt er die Bestimmung des Gesetzes zur Hervorrufung oder Vermehrung der Uebertretungen (Röm. 5, 20; Gal. 3, 19) gemäß der Regel, daß die Sünde ihre eigentliche Form als Uebertretung erst gegenüber dem bestimmten Gesetz erreicht (Röm. 4, 15; 5, 13; 7, 8. 9). Andererseits ergiebt sich die Abweichung zwischen den Briefen an die Galater und die Römer, daß dort am Gesetz seine geschichtliche Beschränkung auf die Juden anerkannt, hier das sittliche Bewußtsein der Heiden ihm gleich gesetzt wird. Deshalb aber wird dort das mosaische Gesetz für an sich incongruent mit dem Heilszweck des Lebens (Gal. 3, 21) erklärt, hier wird zugestanden, daß das Gesetz an sich mit dieser Bestimmung versehen ist (Röm. 7, 10), aber hinzugefügt, daß es

---

1) Vgl. Entstehung der altkatholischen Kirche S. 73.

wegen der Uebertretung, die es überall hervorruft, zur Erreichung dieses Zweckes ungeeignet ist, wie es auch formell an seiner Buchstäblichkeit eine eigenthümliche Schranke hat (2 Kor. 3, 6—8). Dem entspricht es endlich, daß in jenen Briefen die Aufhebung des Gesetzes direct von dem Tode Christi, wenn auch nach abweichenden Rücksichten abhängig gemacht, hingegen Röm. 7, 4 der Umweg eingeschlagen wird, daß, indem die Gläubigen gemäß dem Tode Christi der Sünde gestorben sind, sie auch außer Verhältniß zu dem der Sünde correlaten Gesetze getreten sind.

Der Ausspruch Gal. 3, 13 ist also bemessen nach derjenigen Beurtheilung des Gesetzes, welche nur durch einen apokryphischen Zusatz der LXX. hervorgerufen ist; er bezieht sich blos auf die Juden unter den Gläubigen; er führt eine Anschauung von Christus mit sich, in welcher sein gewaltsamer Tod und sein Gesetzgehorsam äußerlich mit einander contrastirt werden, während unter der Opferidee sein freiwilliger Tod in Continuität mit seinem Berufsgehorsam dargestellt wird; er vermittelt endlich die den Juden heilsame Wirkung des Kreuztodes Jesu durch die Vorstellung eines Aequivalentes für den Fluch des Gesetzes, dessen Möglichkeit nach keiner Regel berechnet werden kann. Diese Umstände setzen den religiösen Werth dieser Combination weit unter die Beurtheilung des Todes Christi nach der Opferidee herab. Und bei Paulus steht der Ausspruch so isolirt, daß selbst in dem nächstverwandten Gedankengange des Briefes an die Kolosser eine andere Combination an seine Stelle tritt. Endlich ist der ähnlich lautende Ausspruch: *ἠγοράσθητε τιμῆς*, welcher im ersten Briefe an die Korinther zweimal (6, 20; 7, 23) vorkommt, von einer ganz andern Beziehung. Allerdings scheint es sich hier sehr direct um Kaufen zu handeln, denn das Merkmal des Preises, der Lebensaufopferung Christi, ist hinzugefügt. Hofmann erläutert deshalb diesen Ausspruch, ebenso wie den vom Loskaufen aus dem Gesetzesfluche, durch die Formel, daß Christus „es sich etwas habe kosten lassen", um die bezeichnete Wirkung zu erzielen [1]). „Sich

1) Die Quelle dieser Erklärung ist der große Katechismus Luthers 2. Hauptst. 2. Art. „das ist, was ihn gestanden und was er daran gewendet und gewagt hat, daß er uns gewinne", worauf der Satz von Justus Gesenius in dem Liede „Wenn meine Sünd' mich kränken" beruht: „Daß mir nicht komme aus dem Sinn, wie viel es dich gekostet, daß ich erlöset bin".

etwas kosten lassen' bedeutet die Anstrengung und Ausnutzung von Mitteln oder Kräften zur Erwerbung eines Eigenthums oder zur Erreichung eines Zweckes. Gegen diesen Gedanken ist der Ausspruch im Galaterbrief ganz indifferent, in welchem es blos auf die Aequivalenz des Fluchleidens Christi mit dem unterbliebenen Fluchleiden der Juden ankommt. In dem andern Ausspruch aber handelt es sich um die Anschauung des Werthes Christi, nicht um die Beurtheilung der Anstrengung oder Ausnutzung seiner Kräfte. Der Begriff des ἀγοράζειν hat hier beide Male seine deutliche Zweckbeziehung auf Gott. Die Christen sind nicht in ihrer eigenen Gewalt, denn sie sind theuer erkauft, sollen also zu Gottes Ehre auch an ihrem Leibe dienen; sie sind theuer erkauft, deshalb sollen sie nicht Knechte von Menschen werden. Daß die Gläubigen durch die Aufopferung Christi für Gott erworben sind, ist ein Gedanke, der anderwärts unter dem Gesichtspunkte des Bundesopfers gewonnen wird (S. 181), und man würde nicht anstehen, diesen Sinn auch hier geltend zu machen, wenn nicht die Relation des Preises den Begriff des Erwerbens zu dem des Kaufens schärfte. Allein wenn man das Bild deutlicher zu machen sucht durch Ergänzung des frühern Besitzers der Gläubigen, der zugleich der Empfänger des Lebens Christi, und der von dem gegenwärtigen Eigenthümer, Gott, verschieden wäre, so bleibt man nicht nur von allen directen Fingerzeigen verlassen, sondern man geräth auch in die Gefahr, widerspruchvolle Combinationen zu erfinden, welche dem Paulus ohne allen Zweifel fern liegen. Man kann deshalb nur bei dem Wortlaute stehen bleiben, und aus der praktischen Beziehung des Satzes feststellen, daß Paulus sagen will, die Gläubigen seien durch Christus Gottes Eigenthum geworden, und daß er diesem Gedanken die höchste Aufmerksamkeit gewinnen will, indem er den Werth Christi hervorhebt. So kommt das Bild vom Kaufen und vom Kaufpreis zu Stande, welches aber eben nur als Motiv der Stimmung und nicht als eine theoretische Auskunft aufgefaßt werden soll.

In ein ganz verschiedenes Gebiet der Anschauung weist der Gedanke, daß Christus durch sein Sterben die Macht des Todes vernichtet hat (2 Tim. 1, 10), oder ausführlicher, daß er durch den Tod denjenigen vernichten sollte, der die Gewalt über den Tod hat, nämlich den Teufel, und alle diejenigen befreien, welche durch Furcht vor dem Tode während ihres ganzen Lebens der

Knechtschaft verhaftet waren (Hebr. 2, 14. 15). Auch diese Combination ist gegen die Opferidee indifferent, da der Todesact Christi in der Richtung auf das allgemeine Gesetz des Todes vorgestellt wird. Bleek hat freilich die Stelle des Hebräerbriefes so erklärt, daß, da Christus als Sühnopfer zur Tilgung der Sünde gestorben ist, der noch fortdauernde Tod für die Gläubigen nicht mehr als Sold der Sünden gelten könne, also die Furcht vor demselben habe aufhören müssen. Hiemit ist jedoch nur die zweite Wirkung des Todes Christi erklärt, nicht die erste, und jene ist gewiß nicht richtig erklärt, da die Befreiung von der Todesfurcht jedenfalls als die Folge der Vernichtung des Teufels und nicht etwa die umgekehrte Reihe der Wirkungen gemeint ist. Es kommt für die Erklärung darauf an, daß man die Grundanschauung von Tod und Teufel gewinne, welche der Schriftsteller voraussetzt. Nun darf der Teufel als der Gewalthaber über den Tod deshalb gelten, weil er der beständige Urheber des Sündigens ist, dessen Folge der Tod ist (Weish. Sal. 2, 24; Röm. 5, 21). Die Herrschaft des Teufels und des Todes über die Menschen als Sünder ist sowohl unbeschränkt als gesetzmäßig. Jede Herrschaft besteht aber nur solange ihre Gesetze innerhalb ihres Umfanges ausnahmlos gelten. Jede Festsetzung einer Ausnahme vom Gesetz innerhalb eines Reiches ist die Verneinung desselben, nicht blos in der Idee, sondern in der Wirklichkeit. Nun aber ist Christus in das Reich des Todes eingetreten, ohne das Gesetz dieses Reiches zu erfüllen, nämlich ohne gesündigt zu haben. Also ist diese Ausnahme in dem Todesreich die wirkliche Verneinung der in demselben gesetzlich herrschenden Macht. Die Bedeutung dieser Thatsache bewährt sich ferner in der Wirkung auf die bisherigen Unterthanen des Teufels, welche als solche durch die fortwährende Furcht vor dem Tode bezeichnet sind. Indem sie sich von demjenigen anziehen lassen, welcher die Ausnahme im Todesreiche bildet und dem Gesetze des Todes nicht unterworfen ist, werden sie selbst von der Herrschaft, die sie fürchten, und deren Knechte sie waren, befreit. Demnach ist das Aufhören der Furcht vor dem Tode in den Gläubigen die Erscheinung des Sieges Christi über den Teufel. Denn die Auslassung des Pronomen bei *διὰ τοῦ θανάτου* muß so verstanden werden, daß Christus in seinem Sterben activ war, daß er in der freiwilligen Absicht des Sterbens ein Mittel gehandhabt hat, über das er

mächtig war. Es ist also eine Eintragung, wenn Hofmann[1]) bei dieser Gelegenheit davon schreibt, daß Satan den Tod dem widerfahren ließ, den Gott dazu bestellt hatte, Urheber des Lebens zu sein. Von dem „Widerfahrniß" des Todes für Christus ist hier ebenso wenig die Rede, als von dem Kampfe mit dem Satan oder mit dem Zorne Gottes, welchen Delitzsch in den bezeichneten Vorgang einschiebt. Besteht nun der reelle Erfolg der Bedingungen, unter denen Christus freiwillig in den Tod ging, in der Befreiung seiner Anhänger von der Furcht vor dem Tode als dem endgiltigen Verhängniß, so berührt sich der Ausspruch des Hebräerbriefes am nächsten mit Christi eigener Rede Mc. 10, 45 (S. 87). Indessen ist der gleiche Erfolg beidemale verschieden motivirt, indem Jesus selbst nur weiß, daß er sein Leben an Gott, als den Herrn über Tod und Leben hingiebt, der Verfasser des Hebräerbriefes dagegen die Selbständigkeit des Todesreiches neben der Herrschaft Gottes annimmt, ohne ein Verhältniß jenes zu dieser anzudeuten. In dieser Beziehung übertrifft, wie so oft, die Geschlossenheit der Weltanschauung Jesu die Vorstellungsweise des spätern Gliedes seiner Gemeinde.

Endlich kommen noch die Anklänge an das jesaianische Bild des leidenden Knechtes Gottes in den neutestamentlichen Briefen in Betracht. Daß zu denselben 1 Joh. 3, 5 zu rechnen ist, ist schon oben (S. 68) zur Sprache gekommen. Indessen kann kaum etwas anderes als dieser Umstand festgestellt werden; denn in dem Zusammenhang der Rede wird nur Gebrauch gemacht von der Erklärung der Unsündlichkeit Christi, nicht aber von der Zweckbestimmung, daß er unsere Sünden auf sich genommen hat. Es fehlt jede Andeutung, welche eine Erklärung des Satzes im Sinne des Schreibers möglich machen könnte. Auch 1 Petr. 2, 21—25 wird jenes Vorbild Christi zur Schilderung seiner Todesleistung in einer Weise verwendet, welche die im Interesse der christlichen Lehre anzuknüpfenden Fragen unbeantwortet läßt. Der Zusammenhang ist der, daß den Sklaven aus dem Beispiele Christi ihr Beruf begründet wird, auch unter unverdienten Mißhandlungen harter Herren geduldig und pflichttreu auszuharren. Zu diesem Zweck wird das Vorbild des Sündlosen und im unverdienten Leiden Geduldigen mit Worten des

---

1) Schriftbeweis II, 1. S. 389.

Jesaia (53, 9) und mit Anspielung auf das Gebot Christi bei Mt. 5, 44 beschrieben, dann die zur Nachahmung verpflichtende Bedeutung des Todesleidens Christi wiederum mit den Worten des Jesaia (53, 11. 12. 5) hervorgehoben und die Befähigung der Christen zur Nachahmung des Beispiels Christi hinzugefügt, die in Folge seines Todesleidens feststeht. In V. 24 geht nun zunächst das Prädicat Christi *ἀνήνεγκε τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν* auf die gleiche Aussage über den leidenden Knecht Gottes zurück. Es ist die Deutung des Leidens dessen, der solches nicht selbst verschuldet hat. Indem nämlich das den Unschuldigen und Sündlosen treffende Uebel die Folge der Sünden derer ist, mit welchen jener in Gemeinschaft steht, trägt er die fremden Sünden selbst, wie eine ihm aufgelegte Last. In Folge dessen, erklärt Petrus mit den Worten des Propheten, sind die Sünder geheilt worden. Die besondere Art, wie diese Wirkung von der Uebernahme der fremden Uebel hervorgebracht würde, war beim Propheten unbestimmt geblieben. Petrus geht also über dessen Gesichtskreis hinaus, indem er die jesaianische Formel in der Anwendung auf Christus erweitert, *τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον*, und daran den nächsten Zweck anknüpft *ἵνα ταῖς ἁμαρτίαις ἀπογενόμενοι κτλ.* Indem der Verbalbegriff *ἀναφέρειν* durch das örtliche Ziel bedingt wird, so wird dadurch der mit נָשָׂא übereinstimmende Sinn nicht verändert. Hat Christus als der Leidende die Sünden der Anderen auf sich genommen, so trägt er sie eben auch an das Kreuz hinauf. Jedenfalls gewinnt *ἀναφέρειν* durch jene Ergänzung nicht den technischen Sinn von הֶעֱלָה, und das Kreuz nicht die Bedeutung als Opferaltar wie Hebr. 13, 10. Denn Sünden können nicht als Gabe an Gott vorgestellt werden. Also die fremden Sünden, welche er in der Form seines Leidens an das Kreuz hinaufgenommen hat, sind mit dem Leben seines Leibes vernichtet; dadurch sind die Sünder selbst ihrer Sünden ledig geworden, von ihnen geheilt, und können, was ihnen vorher nicht möglich war, die Aufgabe der Gerechtigkeit ergreifen. Demgemäß haben auch die Sklaven unter den Christen sowohl die Pflicht als die Fähigkeit, unter den besonderen Schwierigkeiten ihres Standes die Gerechtigkeit zu üben. Diese eigenthümliche Combination erreicht ein anderes Ziel als die Opfervorstellung. Sie ist nicht angelegt auf die Aufhebung der Schuld der Uebertretungen, sondern auch die Trennung

der Christgläubigen von ihren effectiven Sünden, so daß in dem frei gemachten Raume die Erfüllung der Gerechtigkeit Platz greifen kann. Zwar berührt sich damit eine Gedankenreihe des Paulus (Röm. 6, 16—20); aber dabei darf der Abstand, welcher obwaltet, nicht unbeachtet bleiben. Die Befreiung von der effectiven Sündenmacht, welche Paulus behauptet, um die Unterwerfung der Gläubigen unter die Aufgabe der Gerechtigkeit zu erklären, leitet er ebenfalls von dem Tode Christi ab, in welchem derselbe außer Beziehung zur Sünde der anderen Menschen getreten ist. Aber dieser Vorgang wird eben nicht so mechanisch vorgestellt wie von Petrus, da er durch die Taufe und durch den zu ihr gehörenden activen Glauben vermittelt wird. Hiedurch ist der Wechsel zwischen Sünde und Gerechtigkeit zwar auf die Vorgänge des Todes und der Auferweckung Christi objectiv gegründet, aber doch in die Erfahrung des gläubigen und getauften Subjectes verlegt, also an den Entschluß des Gläubigen sich taufen zu lassen, als an eine sittliche Bedingung geknüpft.

Zuletzt kommt in Betracht Hebr. 9, 28: *Χριστὸς ἅπαξ προσενεχθεὶς εἰς τὸ πολλῶν ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας ἐκ δευτέρου χωρὶς ἁμαρτίας ὀφθήσεται τοῖς αὐτὸν ἀπεκδεχομένοις εἰς σωτηρίαν.* Delitzsch hat vollkommen Recht, indem er es als einen corrupten Gedanken bezeichnet, wenn man mit Kirchenvätern die Angabe des Zweckes von *προσενεχθείς* so verstehen wollte, daß die Sünden der Menschen in der Person Christi das eigentliche Object der Darbringung an Gott seien. So vom Verständniß alttestamentlicher Ordnungen verlassen, wie die heidenchristlichen Väter, ist eben der Verfasser des Briefes an die Hebräer nicht. Mit gleichem Recht lehnt Delitzsch die Bedeutung „fortschaffen" von dem Worte *ἀνενεγκεῖν* ab. Aber indem nur die Bedeutung „tragen" gerechtfertigt ist, so ist dies doch nicht, wie es von Delitzsch geschieht, sogleich mit „büßen" zu vertauschen; denn dies ist nicht anders zu verstehen, als daß die Leiden, welche die Folge fremder Sünden sind, an der Person des Unschuldigen selbst Strafe derselben wären. Diese Wendung ist weder durch das Wort noch durch den Zusammenhang der Schilderung des Propheten begründet. Vielmehr dient die Formel dazu, um anschaulich zu machen, daß in Christus die Bestimmung zum Opfer und das unverdiente, durch fremde Sünden veranlaßte Leiden zusammenfallen. Dafür spricht erstens, daß schon von V. 26 an

der Zusammenhang durch diesen Gedanken geleitet ist, zweitens daß die Formel χωρὶς ἁμαρτίας, welche den directen Gegensatz gegen jene bildet, nur auf die Anschauung der Leidenlosigkeit des als Richter wieder erscheinenden Christus führt, die freilich wiederum nach dem Maßstabe bezeichnet ist, daß dann Christus keine fremde Sünde auf sich nimmt. Unter diesen Umständen liegt eine Schwierigkeit nur in der Verknüpfung von προςενεχθείς und ἀνενεγκεῖν ἁμαρτίας durch den Zweckbegriff. In dieser Wendung ist nämlich nicht der eigentliche Zweck, sondern nur ein wesentliches Merkmal des Opfers Christi bezeichnet. Demnach sollte man nun erwarten, daß der Verfasser geschrieben hätte: ὁ Χριστὸς ἀνενεγκὼν πολλῶν ἁμαρτίας ἐν τῇ ἑαυτοῦ προςφορᾷ κτλ. Indem jedoch der Verfasser so geschrieben hat, wie es vorliegt, ist er dem Eindrucke des ἅπαξ gefolgt, welches in der Vergleichung (V. 27. 28) hervorsticht. „Wie den Menschen bevorsteht, einmal zu sterben, danach das Gericht", so konnte nicht das Sündetragen oder Leiden Christi auf einen in sich geschlossenen Zeitmoment reducirt werden, sondern nur das Geopfertsein. War aber wegen des ἅπαξ das προςενεχθείς zum Hauptbegriff geworden, so konnte das mit der Opferung zusammentreffende Merkmal des Sündetragens oder Leidens sein dem Zusammenhange entsprechendes Gewicht nur gewinnen, indem es als ein unmittelbarer Zweck der Opferung bezeichnet wurde. Denn an sich ist das Geopfertwerden Christi und das Sterben der Menschen nicht ebenso vergleichbar, wie das Gericht über die gestorbenen Menschen und die Wiedererscheinung Christi zusammengehören. Nur indem am Opfer Christi das Merkmal hervorgehoben wird, daß er in seiner Opferung seine Bestimmung zu leiden erfüllt hat, freilich unschuldig durch Ertragung der Folgen fremder Sünde, kann dieses in das einmalige Opfer eingeschlossene Leiden dem bei jedem Menschen einmal eintretenden Tode gegenüber gestellt werden. Diese Anspielung auf das Leiden des Knechtes Gottes schmiegt sich also an die Vorstellung vom Opfertode Christi an, ohne daß dadurch ein charakteristischer Einfluß auf deren Sinn ausgeübt würde. Demnach ist nur in der Art, wie Petrus das jesaianische Bild verwendet hat, ein eigenthümlicher Gedankenzusammenhang gewonnen worden, über dessen Brauchbarkeit für die christliche Lehre später geurtheilt werden soll.

Es giebt im N. T. keinen auf den Tod Christi bezüglichen

Satz mehr, der nicht in der jetzt geschlossenen Erörterung vorkäme. Es ist jedoch noch nothwendig zu erklären, daß Paulus Röm. 8, 3 nicht vom Tode Christi redet; und daraus wird folgen, daß diese Stelle nicht den Schlüssel dafür darbietet, was Paulus überhaupt gemeint hat, wenn er den Tod Christi in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt hat. Nämlich nach dem Vorgange von Dippel und Menken verstehen Holsten, Richard Schmidt, Lüdemann, Pfleiderer, auch Hermann Schultz (Lehre von der Gottheit Christi S. 409) die Stelle so: Indem Jesus in seinem Dasein als Mensch an dem allgemeinen Zustande theilgenommen hat, zu dessen Wesen die Sünde gehört, hat er freilich dieselbe an sich nicht activ werden lassen; aber wegen dieser Ungleichheit und jener Gleichheit mit der sündigen Menschheit ist sein Tod der Act, in welchem sowohl Gott die Sünde in der Menschheit verurtheilt und vernichtet, als auch Christus die fleischliche Richtung der Menschheit als Opfer zur Ertödtung derselben an Gott hingegeben hat. Die letzte Behauptung verstößt zu sehr gegen die alttestamentliche Vorstellung vom Opfer, als daß man dem Paulus solchen Gedanken zutrauen könnte. Ueberdies ist der Gedanke, daß in dem Tode Christi die allgemeine Sünde vernichtet sei, ohne daß jedem Einzelnen die Sündhaftigkeit an sich zu erleben erspart würde, von so platonischem Gepräge, daß Paulus ihn schwerlich gedacht haben wird. Endlich hat er gar nicht ausgesprochen, daß die Verurtheilung der Sünde in der gesammten Menschheit durch Gott gerade in dem Tode Christi erfolgt sei, wozu sich der Satz *πέμψας* plusquamperfectisch verhalten würde. Wie der Satz vorliegt, erweckt er vielmehr den Eindruck, daß *κατέκρινε* und *πέμψας* sachlich zusammenfallen[1]). Ferner findet die Qualität Christi, in welcher er hier dargestellt wird, *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*, ihre Erklärung nicht aus der Voraussetzung, daß die Sünde als Wesensbestimmung der Menschen, also im analytischen Verhältniß zum menschlichen Wesen gedacht wäre. Die Combination kann hier wie 7, 5. 14 gewiß ebenso gut synthetisch gemeint sein. Diese Combination aber ist dem Paulus mehr zuzutrauen als die andere, weil er keine

---

1) Ich komme im Folgenden überein mit Wendt, Fleisch und Geist im bibl. Sprachgebrauch S. 182 ff. und Bernh. Weiß im Commentar zum Römerbrief.

wissenschaftliche Lehrweise befolgt, und weil er ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας geschrieben haben würde, wenn er der Meinung war, daß Christus persönlich in irgend einem Maße mit Sünde behaftet gewesen sei. Aber indem er Christus ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας gesendet sein ließ, muß er gerade ausdrücken wollen, daß dessen persönliches Menschendasein nicht mit der Sünde verflochten war, wie dieses in allen anderen Menschen der Fall war. Nun sagt Paulus, daß diese Ausnahmestellung, welche der von Gott Gesendete unter den übrigen Menschen einnahm, die Verurtheilung der Sünde in der Menschheit durch Gott einschließt, und daß in Folge dessen die Möglichkeit eröffnet ist, in der Gemeinde Christi werde das Gesetz zur Erfüllung kommen, worauf es abgesehen ist. Es handelt sich in dem Ausspruch des Paulus um die Verurtheilung der Sünde in der Menschheit, um die Aberkennung der bisher stattfindenden Herrschaftsstellung der Sünde (5, 21), nicht um directe allseitige Execution dieses Urtheils. Zu diesem Erfolg würde weder die Exemtion Christi selbst von der Sünde, noch das ausreichen, was die anderen Ausleger bei dieser Gelegenheit von dem Tode Christi gesagt sein lassen. Also darf man weder das eine noch das andere falsche Urtheil dem Paulus imputiren. Vielmehr meint Paulus dasselbe, was in dem analogen Ausspruch Hebr. 2, 14 ausgedrückt ist, nämlich, daß die Ausnahme, welche der Sohn Gottes als sündloser Mensch in dem Herrschaftsgebiete der Sünde macht, die Allgemeinheit dieser Herrschaft über die Menschen durchkreuzt, also thatsächlich als ungiltig erweist, zu dem Zweck, daß durch den göttlichen Geist und die Erfüllung des Gesetzes dem Herrschaftsgebiete der Sünde immer mehr Menschen entzogen werden. Zu dieser thatsächlichen Verurtheilung der Herrschaft der Sünde über die Menschheit war aber das Gesetz nicht kräftig, obgleich es in seiner Art auch die Sünde verurtheilte. Denn die Schwäche der Menschen, an die es sich wendet, läßt für das Urtheil des Gesetzes über die Sünde nur die Bedeutung der Anklage gegen die Sünde, oder auch des Eingeständnisses der Schuld der Sünder übrig (Kol. 2, 14), bringt es aber nicht zu einer eigentlichen Verurtheilung derselben, welche die Ueberwindung der Sünde in Aussicht stellt.

Viertes Capitel.

Die Gerechtigkeit als Attribut der Gläubigen.

30. Als die Aufgabe seiner Jüngergemeinde, deren Lösung mit der Vollziehung der Gottesherrschaft in derselben identisch ist, stellt Jesus die Gerechtigkeit auf (Mt. 6, 33; 5, 20). Es ist die dem Motive der Liebe zu Gott und zum Nächsten entsprechende Handlungsweise auf die Menschen hin, welche mit dem leitenden Willen Gottes übereinkommt (Mc. 3, 35), und welche die von den Pharisäern ausgeübte Gerechtigkeit in dem Maße überbietet, als sie ihr geradezu entgegengesetzt ist. Nämlich die schwereren Forderungen des Gesetzes, welche die Pharisäer außer Acht lassen (Mt. 23, 23), sind im Sinne Jesu die rechten Merkmale der Gerechtigkeit, das Streben, dem Andern zu seinem Rechte zu verhelfen, das thatkräftige Erbarmen mit seiner Noth, die Treue und die Wahrhaftigkeit in der gesammten Handlungsweise. Hierin faßt aber Jesus nur zusammen, was in der gemeinnützigen Seite der Gerechtigkeit ausgedrückt ist, welche die Dichter und Propheten des Alten Testaments vorstellen. Denn in deren Anschauungskreise ist die Vorstellung von der menschlichen Gerechtigkeit ebenso heimisch wie die von der göttlichen; die Dichter erst haben sie auch mit dem statutarischen Gesetze verknüpft[1]). Indem Jesus in jenen Leistungen die eigentlichen Aufgaben des Gesetzes erkennt, so hat er dabei wie Mt. 5, 17; 7, 12 das von den Propheten fortgebildete Gesetz im Sinne. Denn die Gesetzgebung, welche in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs enthalten ist, welche

---

1) Vgl. die oben S. 103 angeführte Abhandlung von Diestel, die Idee der Gerechtigkeit vorzüglich im Alten Testamente. Jahrb. für deutsche Theol. V. (1860) H. 2. S. 204—239.

für Jesus als das Werk des Moses, als die Grundlage der gleichartigen Vorschriften der Propheten gilt, rechnet bei ihrer Erfüllung im Ganzen nicht auf die Gerechtigkeit, sondern auf die Heiligkeit der Israeliten (Lev. 19). Wie nämlich das mosaische Gesetz ceremonielle und sittliche Vorschriften auf Einer Linie darbietet, wie die letzteren meist negativ gehalten, also als rechtliche Ordnungen ausgeprägt sind, und wie alles dieses in dem Gedanken wurzelt, daß das israelitische Volk sich als Eigenthum des heiligen Gottes zu bewähren habe, so liegt der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit insofern darüber hinaus, als derselbe gerade auf den Unterschied des Werthes des gemeinnützigen Handelns von der ceremoniellen Sitte und auf die Schätzung der einzelnen Person als eines selbständigen Ganzen gerichtet ist. Wo deshalb im mosaischen Gesetz Rücksicht auf die Gerechtigkeit genommen wird, handelt es sich nicht um den sittlichen Inhalt des Lebens, sondern entweder um Recht und Unschuld im gerichtlichen Streit (Exod. 23, 7. 8) oder um den Gebrauch von richtigem Maß und Gewicht (Lev. 19, 36).

Bei diesem rechtlichen Sinne des Wortes setzt die Umbildung des Begriffes durch die Propheten ein. Sie verwenden denselben zur Beurtheilung der allgemeinen Zustände des Volks. Im Gegensatz zu den Gottlosen, welche durch offene oder hinterlistige Störung des öffentlichen Rechtes den göttlichen Zweck des Volkes beeinträchtigen, kommt es den Propheten auf die Gerechtigkeit als die Ordnung des staatlichen Gemeinwesens an. Sofern mit der Rüge der eingerissenen Uebel die Aussicht auf göttliche Hilfe verbunden wird, läßt Jesaia erwarten, daß Gott Richter wie früher verleihen, daß dann Jerusalem Stätte der Gerechtigkeit heißen werde; in dieser Beziehung auf sichere Uebung der Gerichtsbarkeit wird hinzugefügt, daß Zion durch Recht erlöset werde, und die daselbst sich bekehren, durch Gerechtigkeit (Jes. 1, 26. 27). Aber man erkennt aus der Schilderung, welche derselbe Prophet von dem königlichen und richterlichen Walten des erwarteten Davididen entwirft (Cap. 11. 12), sowie aus der analogen Darstellung in Jerem. 33, 15—17; Ezech. 37, 24; Sach. 9, 9. 10; Ps. 72, daß diese Thätigkeit ihren Werth in der gesinnungsmäßigen, sittlichen Haltung des Volkes hat, welche das Gegentheil des bisher üblichen Frevels ist, welche auf der Erkenntniß Gottes, insbesondere auf dem festen Vertrauen zu ihm beruht und den Frieden in dem Umfang verbürgt, daß er auch in der Natur zur Geltung kommt

(Jes. 32, 15—17). In derselben Zusammenfassung gerechter Gerichtsübung und Herstellung der öffentlichen Sittlichkeit wird Amos 5, 24 zu verstehen sein, wo dem mit Ungerechtigkeit verbundenen Eifer für Cultushandlungen die Forderung entgegentritt. Es wälze sich Recht daher wie Wasser und Gerechtigkeit wie ein unversiegbarer Bach. Endlich bezieht sich der Name für Jerusalem: „Gott unsere Gerechtigkeit“ (Jer. 33, 16) darauf, daß die von Gott zu begründende Ausübung des Gerichtes durch den Davididen die sittliche Rechtschaffenheit der Bewohner der Stadt sicher stellen wird. Es wird auch von Propheten als Thatsache anerkannt, daß es Gerechte im Volke giebt, daß sie in ihrem Gegensatz zu den Uebelthätern den Kern der Volksgemeinde bilden (Hos. 14, 10; Amos 2, 6; 5, 12; Micha 7, 2). Aber indem die Bedrückung derselben im Ganzen überwiegt, so richtet sich die Hoffnung darauf, daß durch Eingreifen Gottes sowohl die Frevler vernichtet werden, als auch eben die Gerechtigkeit als Gesammtrichtung des befreiten Volkes eintritt.

So wenig dieser Begriff der Gerechtigkeit nach einem Maßstabe positiver Gesetzgebung ausgeprägt ist, so deutlich tritt hervor, daß dieses Handeln nach der Gesinnung für die Ordnung des gemeinsamen Lebens (Jes. 51, 7; 58, 6—8; 60, 20. 21) sich aus dem erfolgreichen Suchen nach Gott ergeben oder aus der Aufmerksamkeit auf Gottes Gerichte gelernt wird (Hos. 10, 12; Jes. 26, 7—10; 33, 14. 15; Jerem. 31, 23; Jes. 51, 1). Hier ist direct auf die sittliche Ueberlegung gerechnet; dieselbe ist jedoch schwerlich ausgeschlossen, indem die Mittheilung des Geistes Gottes als Grund der sittlichen Umgestaltung des Volkes in Anspruch genommen oder verkündet wird (Jes. 32, 15—17; Jerem. 31, 33; Ezech. 11, 19. 20; 36, 26. 27; Jes. 44, 3). Freilich ergab sich dieser Anspruch an die Neuschöpfung der sittlichen Kräfte durch eine besondere Offenbarung Gottes, wenn das Ganze des Volkes seiner Bestimmung entgegengeführt werden sollte. In dem gleichen Gesichtskreis stellt der zweite Jesaia die Ergänzung der activen Gerechtigkeit des erlösten Volkes durch Gott in Aussicht, einmal so, daß durch Gottes Schutz alle Anklagen gegen die Gerechtigkeit der Kinder Gottes unwirksam gemacht, und dieselbe zur Anerkennung gebracht werden soll (54, 14—17), dann so, daß er dem Volk Kleider des Heils und den Mantel der Gerechtigkeit angezogen hat, wie ein Bräutigam sich mit dem Kranze schmückt (61, 10).

Man darf diese Aussprüche nicht mit dem Eingeständniß des Propheten combiniren, daß die guten Werke des Volkes wie ein beflecktes Gewand gewesen seien (64, 5). In dieser Formel räumen der heilige Bernhard und andere katholische Theologen (I. S. 113. 137) die Mangelhaftigkeit aller Verdienste der Gläubigen und die Nothwendigkeit der göttlichen Sündenvergebung auch für die Gerechten ein. Diese Anwendung entspricht aber nicht der Stellung des Satzes in seinem Zusammenhange. Denn er bezieht sich auf den frühern Zustand des israelitischen Volkes, in welchem Niemand den Namen Gottes anrief oder sich bestrebte, an ihm festzuhalten; die „Gerechtigkeiten" also, welche in dieser Lage bezeugt und mit dem befleckten Gewande verglichen werden, sind nothwendig ironisch zu verstehen. Die beiden anderen Sätze hingegen beziehen sich auf die active Gerechtigkeit des hergestellten Volkes, welche in ihrem Willen vollständig ist, jedoch Gottes Hilfe insofern bedarf, als sie zur vollständigen Erscheinung und Anerkennung gebracht werden muß, so wie ein Bräutigam als solcher durch den Kranz sich kund giebt. Ein anderer Gebrauch des Bildes würde sich von dem Texte des Propheten entfernen.

Den Ertrag dieser Entwickelung des Begriffes der Gerechtigkeit in dem individuellen Leben läßt die Psalmdichtung erkennen. Die religiöse Lyrik ist dasjenige Gebiet des Alten Testaments, in welchem die Reflexion der einzelnen bundestreuen Israeliten unter dem Gesammttitel der Gerechtigkeit die Beziehungen individueller Glaubensgewißheit und gesinnungsmäßiger wie gemeinnütziger Lebensführung den entgegengesetzten Merkmalen der Gottlosigkeit gegenüberstellt. Die statutarischen Bedingungen der Bundesgemeinschaft des Volkes werden durch die Darstellung jenes erfahrungsmäßigen religiösen Erwerbes der Dichter nicht verneint, aber in den Hintergrund gerückt. Das Attribut der Gerechtigkeit, unter welchem die Dichter ihre Hoffnung auf Gott und ihre Gesinnung gegen die Menschen bei allen noch so mannigfachen Wendungen übereinstimmend entfalten, ist von allem Geschmack der Legalität entfernt. Dieser Begriff der Gerechtigkeit steht in gar keiner Beziehung auf das Gesetz als einen Codex einzelner Gebote; und zugleich widerlegt die Behauptung der Gerechtigkeit als einer wirklichen Eigenschaft der Dichter die, aus gewissen Bekenntnissen des Apostels Paulus abgeleitete, Einbildung der alten theologischen Schule, als ob die Geltung des Gesetzes im Alten Testament

immer entweder pharisäische Selbstgerechtigkeit oder Verzweifelung am Heile hervorgerufen habe. Was Paulus unter ganz individuellen Bedingungen in einer sehr complicirten Berührung mit dem mosaischen Gesetze erfahren hat, ist im Sinne der alttestamentlichen Heilsordnung nicht giltig. Denn insbesondere ist das aus den Psalmen zu schöpfende Bild menschlicher Gerechtigkeit gar nicht in erster Linie an dem mosaischen Gesetze orientirt, und soweit eine Beziehung der Gerechtigkeit zu dem Gesetze aufgefaßt wird, kommt dasselbe nicht in der pharisäischen Vorstellung eines Codex von Rechtspflichten in Betracht. Vielmehr wie die Gerechtigkeit Gottes das normale oder folgerichtige Verfahren Gottes zum Heile seiner Getreuen bedeutet, so beweist die stehende Abwechselung zwischen den Ausdrücken: Gerecht und Geradherzig (יִשְׁרֵי־לֵב), daß die religiöse Gerechtigkeit der Menschen ihren Maßstab an der Stetigkeit der Gesinnung in der Richtung auf den Gott hat, dessen Gnade das Heil verbürgt (Ps. 7, 10. 11; 11, 2. 3; 32, 11; 33, 1; 64, 11; 97, 11; 125, 3. 4; 140, 14).

Den Kern der Gerechtigkeit bildet eben das stetige und trotz aller Hindernisse aufrecht erhaltene Vertrauen auf den gnädigen, gerechten, treuen Gott, in welchem die Gewißheit seiner Hilfe gegen die Hemmungen durch die Gottlosen und seiner Leitung auf den Gottes Heilszweck entsprechenden Wegen vergegenwärtigt wird. Die Gerechten aber heißen auch die Heiligen, weil sie durch ihre religiöse und sittliche Richtung die Angehörigkeit zu Gott in specifischer Weise bethätigen. Die feste Gesinnung des Herzens ist die Bedingung des Betens und Dankens, welches die durchgreifende Form aller dieser Lieder bildet, und ist die Kraft der Stimmung, welche auch durch die Bekenntnisse der Niedergeschlagenheit und Bekümmerniß hindurch sich Bahn bricht. Das bestimmt ausgesprochene Vertrauen auf Gott unterscheidet zunächst die Gerechten von den Gottlosen, welche entweder direct Gott leugnen, d. h. seine Geneigtheit zu helfen, oder indirect, indem sie die Gerechten verspotten, welche ihre Hoffnung auf Gott setzen. Es sind überwiegend individuelle Situationen, aus welchen die Bitten der bedrängten Gerechten hervorgegangen sind, und aus welchen die Gebetsstimmung ihre Innigkeit und Ueberzeugungskraft gewonnen hat; aber wie die Gottlosen nicht blos als die individuellen Feinde der Gerechten, sondern zugleich als die Gegner des göttlichen Bundeszweckes vorgestellt werden, so nimmt die in den Dankliedern

ausgesprochene Bewährung des Vertrauens auf Gottes Hilfe eine unmittelbare Beziehung auf die Oeffentlichkeit, auf die Befruchtung und Idealisirung des religiösen Gemeinsinnes, der in den regelmäßigen Cultusversammlungen sich bethätigt. So wirken diese Früchte der individuellen Frömmigkeit in dem Maße auf die Hebung der gemeinsamen Uebung der Religion, als sie an dem öffentlichen Bestande derselben ihre stets bewußte Voraussetzung haben.

Deshalb schließt auch die Gerechtigkeit außer dem Vertrauen auf Gottes Hilfe die Beziehungen des sittlichen Gemeinsinnes in sich. Man wird nicht nachweisen können, daß sich derselbe über die Grenze der Volksgemeinschaft erhebt, obgleich dieselbe niemals so als die Grenze der sittlichen Verpflichtung erwähnt wird, wie im Gesetz (Lev. 19, 18). Aber der Schauplatz der in den Psalmen dargestellten Erlebnisse ist doch ohne Zweifel das israelitische Gemeinwesen, und der Gegensatz der Gerechten und der Gottlosen fällt in das israelitische Volk hinein. Also ist kein Grund denkbar, warum die sittliche Gesinnung, welche sich in den Psalmen ausspricht, über das Gebiet der alltäglichen Erfahrung, nämlich das gemeinsame Leben des Volkes hinausgreifen sollte. Mag also die Anwendung dieser Gerechtigkeit einer möglichen Erweiterung unterliegen; an Intensität kann sie kaum übertroffen werden. Indem die Dichter sich von den Gottlosen unterscheiden, enthalten sie sich in ihrer Gerechtigkeit alles des Unrechtes, welches jene begehen; sie üben keine Unterdrückung der Armen und Ohnmächtigen, stören nicht den Frieden durch offene oder hinterlistige Zufügung von Bösem, sie nehmen nicht Geschenke, um im Gericht die Unschuldigen in Nachtheil zu setzen, sie borgen nicht Geld, um es nicht wiederzugeben. Indem sie die Gemeinschaft mit Solchen meiden, ja indem sie in Haß sich von Solchen abwenden, welche Gott hassen (Ps. 26, 4. 5; 31, 7; 139, 21. 22), so vergelten sie nicht Gutes mit Bösem (7, 5; 38, 21), so nehmen sie sich mit Vorliebe der Dürftigen an (37, 21; 41, 2), so erstreben sie durch ihr gesammtes Verhalten den Zweck des Friedens (34, 15; 122, 6—9). Dazu gehört insbesondere auch die Uebung der Gerechtigkeit im Worte, daß man Wahrheit redet, und der Lüge und Verleumdung sich enthält (15, 2. 3; 50, 19. 20; 52, 4—6; 62, 5; 101, 5); daß man sich durch die Erfahrung des Glückes der Frevler weder zu Grimm noch zu Neid bestimmen läßt (37, 1. 7. 8), ja daß man

in großmüthigem Mitgefühl das Leid des Gegners sich zu Herzen zu ziehen vermag (35, 12—14), obgleich sonst der Wunsch vorwaltet, daß die Frevler vertilgt werden mögen (101, 8). Dieses Handeln gelingt aber eben nur in dem Maße, als das Herz, die Gesinnung darauf gerichtet ist, wie es der Titel „die Geraden im Herzen" ausdrückt, insbesondere sofern man die Wahrheit redet auch im Herzen (15, 2), sofern man sich keine nichtswürdige Sache vorsetzt, sondern den Uebermuth verbannt (101, 2—5). Dazu gehört endlich, daß man diese Gesinnung stärkt, indem man die Gemeinschaft mit den Treuen wahrnimmt (101, 6), und daß man durch die öffentliche Verkündigung göttlicher Gnadenthaten auf die Bekehrung der Uebertreter hinwirkt (51, 15—17).

Diese Vertiefung der religiös-sittlichen Bildung, welche ursprünglich kein directes Verhältniß zu einem statutarischen Gesetz hat, gründet sich auf den Antrieb des sittlichen Ideals, welches die Vorstellung des gerechten Gottes nach sich zieht, und knüpft sich deutlich an die Gewißheit der besondern Vorsehung, welche die Gerechten sowohl ihrer persönlichen Vollendung entgegenführt, als auch ihre Seligkeit in der Nähe und Gemeinschaft bei Gott verbürgt. Gott ist bei dem gerechten Geschlechte (14, 5); die Augen des Herrn schauen auf die Gerechten in einem andern Sinne, nämlich dem der Hilfsbereitschaft, als auf die übrigen Menschenkinder (34, 16—23; 14, 2). Indem Gott die Gerechten auf seinen Wegen leitet (73, 24; 139, 24; 143, 8; 16, 11) und sie trotz aller Hemmungen und Leiden nie verläßt (57, 25. 39. 40), so giebt er ihnen einen immer sich erneuernden Bestand (1, 3; 52, 10; 92, 13—16), welcher den Frevlern nicht zu Theil wird. Die Gerechten werden den Erbbesitz des Landes erreichen (37, 29); mit ihrer Befreiung von den Hemmungen der Gegner wird überhaupt die Erlösung des Volkes auch von dem Druck durch fremde Völker zusammentreffen. In dieser Richtung dient die Betrachtung der frühern Leitung des Volkes durch Gott, seine Wunder an den Vätern zum Wegweiser und zur Probe dafür, daß die immer wiederkehrenden Leiden zur Läuterung verhängt sind (66, 5—12; 68, 2—15; 77, 11—21; 78). Wie die Andacht überhaupt die allgemeinen Normen der Leitung der Welt durch Gott in dem Spiegel der besondern Vorsehung vergegenwärtigt, so ist es folgerecht, daß die Dichter, so oft sie ihre Gerechtigkeit an das mosaische Gesetz anknüpfen, dasselbe ebenfalls in dem Rahmen ihrer besondern

sittlichen Lage betrachten. Da sie sich in ihrer Gesinnung mit dem allmächtigen und gnädigen Gott verbunden wissen, so übersehen sie an dem Gesetze die statutarischen Merkmale, welche die Schranke des Rechtes für den Ungehorsam bezeichnen, und fassen vielmehr die Satzungen Gottes als willkommene Anleitung zu ihrem speciellen sittlichen Verhalten auf, durch welche sie gefördert werden in demselben Maße als sie ihre Lust daran haben, und sich die Rechte Gottes stets gern vergegenwärtigen (1, 2; 18, 23; 19, 8—11; 37, 30. 31; 40, 9; 111, 10; 112, 1). Insbesondere ist der ganze Psalm 119 in allen möglichen Wendungen dieser Beurtheilung des Gesetzes gewidmet. Endlich reproducirt das Deuteronomium den Stoff des Gesetzes unter dem Gesichtspunkt, daß wie Gott die Erwählung des Volkes zum Bunde aus Liebe (S. 94) vorgenommen hat, so dasselbe von ganzem Herzen ihn lieben, und seinen Geboten gehorchen soll (Deut. 6, 5; 26, 16). Unter dieser Bedingung aber tritt die Folgerung ein, daß die so beschaffene Erfüllung des Gesetzes den Charakter der Gerechtigkeit an sich tragen wird (6, 25). Da diese active Gerechtigkeit aus dem specifischen Glauben an den Gott der Gnade und der Hilfe entsprungen ist, so ist sie auch nicht in Gefahr, in Selbstgerechtigkeit umzuschlagen, so lange ihr religiöser Grundzug nicht durch die Auffassung rechtlicher Gegenseitigkeit zwischen Mensch und Gott verschoben wird. Daß diese Veränderung schon in irgend einem Psalm eingewirkt hätte, läßt sich nicht beweisen. Vielmehr wenn in einigen Liedern die Gewißheit der Gerechtigkeit, der Unsträflichkeit, der Unschuld sehr stark ausgesprochen ist (7, 9; 17, 3—5; 18, 21—25; 25, 21; 26, 1. 6. 11), so dient dieses unmittelbar nur dazu, um den Unterschied von den Gottlosen zu bezeichnen, welchen Gott um der Wahrheit willen anerkennen muß. Keineswegs soll dadurch eine Coordination mit Gott durch einen Rechtsanspruch auf Lohn behauptet werden. Denn in denselben Liedern wird zugleich ausgesprochen, daß die sittliche Kraft von Gott verliehen ist (18, 33—37), daß Gott der Uebertretungen nicht gedenken möge (25, 7), daß seine Gnade den Gerechten leitet (26, 3. 11). Daneben aber wird sowohl anerkannt, daß wenn Gott alle Sünden zurechnen würde, Niemand vor ihm bestehen könne (130, 3. 4), als auch wird mit der Verheißung großen Lohnes für die Beobachtung der Gebote unmittelbar die Bitte verbunden, daß Gott die verborgenen Verfehlungen verzeihen möge (19, 12. 13).

Zu den Cultushandlungen nimmt der Gedanke der Gerechtigkeit eine wechselnde Stellung ein. So wie diese sittliche Aufgabe ursprünglich aufgefaßt wird, ohne eine Rücksicht auf statutarisches Gesetz, und wie die Kraft der gemeinnützigen Gesinnung die Norm aller gerechten Bestrebungen bildet, verrathen manche Dichter eine theilweise sehr stark ausgeprägte Gleichgiltigkeit gegen Opferhandlungen, für welche sie einen werthvolleren Ersatz in der Reue und im sittlichen Gehorsam finden (Ps. 40, 5—7; 50, 8—14; 51, 18. 19). Indem hier die Erklärung eintritt, daß Gott die Opfer nicht begehre, so wird dieser Gedanke von manchen Propheten noch verschärft (Amos 5, 21. 23; Hos. 6, 6; Micha 6, 6—8; Jes. 1, 11—17; Jer. 7, 21—23; Jes. 58, 3—7), und es wird die Uebung der Gerechtigkeit an der Stelle aller Arten von Cultusgebräuchen vorgeschrieben. Es bleibt hier dahingestellt, wie diese Aussprüche in die Untersuchung des Bestandes und des Alters der mosaischen Gesetzgebung eingreifen; mehrere derselben richten sich ohne Zweifel nur gegen den abergläubischen Mißbrauch freiwilliger Cultushandlungen, welche eben als freiwillige in die Concurrenz mit der Uebung der sittlichen Gerechtigkeit eintreten. Im Allgemeinen jedoch leisten andere Aussprüche der Psalmisten dafür Gewähr, daß das Streben nach der Gerechtigkeit keinen Bruch mit der Cultussitte des Volkes in sich schließt. Nur wird der Werth derselben nach Maßgabe der sittlichen Anforderungen bestimmt. Denn „wer darf hinaufgehen auf des Herrn Berg und wer darf stehen auf seiner heiligen Stätte? Der unschuldige Hände hat und reines Herzens ist" (Ps. 24, 3. 4; 25, 1—5; 26, 6). Deshalb werden Opfer der Gerechtigkeit wiederum gefordert, d. h. solche, bei welchen die sittliche Gesinnung begleitend hinzutritt (4, 6; 51, 21). Denn wenn auch der Segen der Gottesnähe eben der Gerechtigkeit als solcher zu Theil wird (11, 7; 17, 15), so können die Gerechten, die ein gesteigertes Gemeingefühl für ihr Volk haben, nicht verkennen, daß Gott von seinem Tempel aus das Flehen erhört (18, 7); und deshalb wünscht man im Tempel Gottes zu wohnen sein Leben lang (27, 4—6), schätzt Einen Tag in seinen Vorhöfen höher als sonst tausend (84, 11), und erwartet erhalten zu werden, wie ein grünender Oelbaum im Hause Gottes (52, 10). Auf diesem Motive beruht es, daß der Prophet Ezechiel mit der Hoffnung auf die Herstellung des Volkes durch den Geist Gottes, also auf die Herrschaft der gerechten Gesinnung, das

Interesse an der Aufrichtung des gesetzlichen Cultus verbinden konnte; und auch der zweite Jesaia hat das Zukunftsbild nicht so ausgeprägt, daß nicht eine regelmäßige Ordnung des Gottesdienstes nach den Anhaltspunkten des mosaischen Gesetzes darin aufgenommen wäre (66, 20—24).

31. Da die Neugestaltung des Volkes unter der endlich durchzuführenden Herrschaft Gottes, welche die Propheten in Folge des Gerichtes in Aussicht stellen, in der Gerechtigkeit, d. h. in dem sittlichen Gehorsam gegen Gottes Willen, in der Erfüllung der Pflichten, welche wir auf den Charakter der Humanität deuten, in der daran geknüpften Erzielung des öffentlichen Friedens unter den Menschen besteht, so ist es durchaus folgerecht, daß Jesus, indem er die vorausgesagte Gründung der Herrschaft Gottes von sich behauptet, die *Gerechtigkeit als die correlate Leistung seiner Jünger* in Anspruch nimmt. Sie sollen vor aller Sorge um die sinnlichen Lebensbedürfnisse nach dem Reiche Gottes und nach der Gerechtigkeit Gottes streben (Mt. 6, 33). Der Text lautet: *ζητεῖτε πρῶτον τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ τὴν δικαιοσύνην αὐτοῦ.* Man übersieht aber gewöhnlich die Beziehung dieses Pronomen auf Gott, und folgt dem Eindruck der deutschen Uebersetzung, als ob die Gerechtigkeit ihre Artbestimmung nach dem Reiche Gottes erfahre. Bei der „Gerechtigkeit Gottes" ist jedoch die Rücksicht maßgebend, daß diejenigen, welche gerecht handeln, erst in der Anerkennung durch Gott, indem Gott ihnen ihr Recht in der sittlichen Gemeinschaft mit den Anderen verschafft, das Werthprädicat, gerecht zu sein, zu erwarten haben. Insofern hängt die Gerechtigkeit derer, welche gut handeln, welche dem Zwecke des Gottesreiches nachstreben, wie im A. T. von dem Urtheil Gottes ab, daß sie gerecht sind. In diesem Sinne ist auch der Hunger und Durst nach Gerechtigkeit zu verstehen (Mt. 5, 6). Unter der Frucht, welche daraus hervorgehen wird, daß man Christi Verkündigung vom Reiche Gottes sich aneignet, müssen die Leistungen der Gerechtigkeit nach dem Willen Gottes und die durch sie hervorgebrachte Vollkommenheit der sittlichen Gemeinschaft verstanden werden (Mc. 4, 20). Für das Gottesreich in seiner zukünftigen Vollständigkeit ist die Gerechtigkeit, welche sich von der pharisäischen unterscheidet, oder vielmehr entgegengesetzter Art, als diese ist, als die Bedingung ausgesprochen, durch welche man jenes Ziel

erreicht (Mt. 5, 20). Genossen dieser Gemeinschaft heißen gerecht (13, 43. 49), auch indem sie erst in dem letzten Gerichte als solche declarirt werden (25, 37. 46). Es entspricht dem Zusammenhange zwischen der Stiftung Christi und der gleichartigen Richtung unter dem alten Bunde, daß die Gerechtigkeit auch bei solchen anerkannt wird, welche der Vorzeit des israelitischen Volkes angehören (13, 17; 23, 29. 35; vgl. 1 Joh. 3, 12), und welche in die Gegenwart hineinreichen (21, 32; 5, 45; 10, 41; 5, 3—10). Die universelle Bedeutung aber, welche der Aufgabe Christi eignet, erprobt sich zugleich daran, daß auch den Genossen anderer Völker die Verwirklichung der Gerechtigkeit, welche zum Gottesreich gehört, zugestanden wird (25, 37. vgl. Act. 10, 35). Indem dieselbe in jedem Falle in das von Christus gegründete Gottesreich einmündet, so wird zugleich der specifische Werth der Stiftung Christi für die Aufgabe der Gerechtigkeit aufrecht erhalten. Dieselbe liegt endlich in der Richtung des durch die Propheten (und Psalmisten) fortentwickelten Gesetzes, welches Jesus zu vollenden und auf seinen adäquaten Ausdruck zu bringen verheißt, indem er die Gebote der Liebe zu Gott und zum Nächsten als die leitenden und Alles zusammenfassenden Grundsätze des Handelns hervorhebt (Mt. 5, 17; Mc. 12, 28—31).

Die Gerechtigkeit ist der gemeinsame Begriff, um welchen sich der Gegensatz zwischen der Aufgabe Jesu und dem Pharisäismus dreht. Diese Gestalt des Judenthums hatte ein so großes Uebergewicht der Zahl der Anhänger über die gewöhnlich daneben genannten Parteien voraus, daß man die große Masse der Juden in der Zeit Jesu als pharisäisch betrachten muß. Die Urtheile Jesu über diese Richtung gelten aber den Charakterfiguren derselben, den Schriftgelehrten, welche sich ihrer Grundsätze klar bewußt waren, und deshalb auch des grundsätzlichen Widerspruches, welcher zwischen Jesu und ihnen obwaltete. Die große Masse des Volkes folgte diesen Leitern in der politischen Stimmung, d. h. in der Forderung der Befreiung des Volkes Gottes von der Fremdherrschaft, und in dem Bestreben, durch die peinliche Beobachtung der Cultussitte sich von den Heiden zu unterscheiden. Der Pharisäismus als Schule nämlich erhielt den prophetischen Anspruch auf die Befreiung des erwählten Volkes und auf die ihm bestimmte Herrschaft über die anderen Völker aufrecht; er hatte aber die Pflege der Cultussitte, welche die Psalmisten mit

dem Streben nach Gerechtigkeit nur verbanden, in die Aufgabe derselben aufgenommen. Und zwar steigerten die Pharisäer das Interesse am Cultus zu der peinlichen Sorge, allen den casuistischen Zusätzen zum Gesetze nachzukommen, welche die schriftgelehrten Gesetzausleger als nothwendig zur levitischen Reinerhaltung des täglichen Lebens geltend machten. Die Verschiebung des alttestamentlichen Begriffes der Gerechtigkeit im Pharisäismus ist aber durch die Bevorzugung des ceremoniellen Inhaltes und die gesetzliche Form des Handelns noch nicht erschöpft. Indem vielmehr der Anspruch auf göttliche Vergeltung des gesetzgemäßen Handelns hinzukommt, wird die religiöse Unterordnung der Menschen unter Gottes Auctorität zwar im Allgemeinen nicht aufgehoben, aber doch in jedem einzelnen Falle der Selbstbeurtheilung auf die Vorspiegelung eines Rechtsverhältnisses hingelenkt, in welchem sich der gesetztreue Israelit mit Gott coordinirt (Lc. 18, 11. 12). Die älteste Spur dieser Combination findet sich in einer Gruppe von Sprüchen des Siraciden (32, 4—11). Hier tritt sowohl der Gedanke auf, daß man aus der Rücksicht auf das Gesetz opfern soll, als auch, daß man in dieser Gesetzbeobachtung gerecht ist, endlich daß Gott die Opfergaben siebenfach vergelten wird [1]).

Es gereicht zu genauerer Erkenntniß des zwischen Jesus und dem Pharisäismus obwaltenden Gegensatzes, daß auch der regelmäßige Vorwurf der Heuchelei in Betracht gezogen werde, welchen Jesus gegen die Pharisäer erhebt. Man kann sich nicht verhehlen, daß der gewöhnliche Sinn dieses Wortes an den Pharisäern nicht zur Geltung gebracht werden kann. Der sittliche Fehler, welcher durch dieses Wort bezeichnet wird, besteht darin, daß ein besonderer Eifer in sittlicher Pflichterfüllung in der Absicht entwickelt wird, um die Anderen über die widersittlichen Absichten zu täuschen, welche daneben obwalten. Diesen Fehler kann Jesus den Pharisäern nicht vorrücken. Einmal rügt er unter der Bezeichnung *ὑποκριταί* nur den Eifer in der Erfüllung ceremonieller Pflichten, neben welchem er die Fürsorge für das Recht

1) Wie treffend die Charakteristik des schulmäßigen Pharisäismus durch Jesus ist, sowohl was die Grundsätze, als was die begleitende sittliche Praxis betrifft, wird bewiesen durch die Abh. von Paret, über den Pharisäismus des Josephus. Stud. u. Krit. 1856. S. 809 ff.

Anderer, die Barmherzigkeit und die Treue vermißt (Mt. 23, 23). Dann macht er zwar auf den Widerspruch aufmerksam, daß die Pharisäer den Menschen gerecht erscheinen, und doch voll böser Gesinnung sind (V. 27. 28); aber weder ist angedeutet, daß jener Schein durch eigentlich sittliche Handlungen hervorgebracht wird, noch daß die böse Gesinnung absichtlich verborgen wird. Es ist aber auch aus allgemeinen Gründen nicht wahrscheinlich, daß Jesus die Heuchelei in dem bezeichneten Sinne als durchgehendes Merkmal der pharisäischen Gesellschaft nennt. Denn dieser Fehler ist seiner Art nach nur dazu geeignet, einen Menschen von allen anderen zu isoliren, nicht aber dazu, als gemeinsame Sache unternommen zu werden. Also wird Jesus mit jenem Prädicat einen andern Widerspruch in der Haltung der Pharisäer bemerklich machen. Nämlich das Wort ὑποκριτής muß in der Anwendung auf die Pharisäer in der Bedeutung von Schauspieler verstanden werden (I. S. 323). Wenn der Anspruch auf Gerechtigkeit, d. h. selbständige Charakterbildung an lauter ceremonielle Leistungen geknüpft wird, welche nur eine formale Aufmerksamkeit erfordern, so kann eine äußere Gravität angeeignet werden, welche Anderen imponirt, und in gewissen Beziehungen dem Eindruck eines sittlich gereiften Charakters ähnlich ist. Allein die Gesinnung, welche in dem ursprünglichen Begriff der Gerechtigkeit eingeschlossen ist, wird weder durch diese Haltung vorausgesetzt, noch durch sie befruchtet. Im Vergleich mit ihr ist die ceremonielle Correctheit nur eine Rolle oder Maske, wie der Schauspieler sie gebraucht, um eine seiner eigenen Persönlichkeit fremde Erscheinung hervorzubringen. Nun ist es die Regel des menschlichen Lebens, daß wenn nur das sittlich Indifferente die Aufgabe des Willens bildet, derselbe böse wird. Deshalb ist es verständlich, daß Jesus bei den Pharisäern gerade die Tugenden der Barmherzigkeit, Treue, Hilfsbereitschaft vermißt. Aber indem die Pharisäer gerade um ihrer besondern Gottesdienstlichkeit willen in den sittlichen Tugenden nichts leisten, verrathen sie den klaffenden Widerspruch zwischen den Beziehungen des Lebens, welche in der alttestamentlichen Religion nothwendig mit einander verknüpft sein sollen.

Jesus hat in seinem Begriff von der Gerechtigkeit den ursprünglichen sittlichen Gehalt der Aufgabe erneuert, welche von den Propheten und Psalmisten in jenem Worte bezeichnet worden war. Hingegen die Cultuspflichten, welche er für sich und seine

Jünger als verbindlich anerkannte, hat er deutlich aus der Rücksicht ausgeübt, um die Gemeinschaft mit seinem Volke, als dem Volke Gottes zu behaupten. Indessen wird der Unterscheidung zwischen seiner und der pharisäischen Auffassung der Gerechtigkeit, welche er durch den Vorwurf der Heuchelei feststellt, noch ein umfassenderer Werth beigelegt werden dürfen. Ist es nämlich sicher, daß die Heuchelei in dieser Anwendung nicht das besondere Laster bezeichnet, sondern die allgemeine Verschiebung der sittlichen und der gottesdienstlichen Functionen der alttestamentlichen Religion, so kommt in Betracht, daß dieser Fehler auch in der Geschichte der christlichen Kirche wiedergekehrt ist. Die Auctorität Jesu berechtigt also dazu, in dem von ihm ausgeprägten Begriff der Hypokrisis den Kanon für eine große Reihe verwandter Erscheinungen in der christlichen Kirche zu erkennen. Es giebt nämlich zwei mögliche Verfälschungen der ethischen Religion. Die eine geht daraus hervor, daß die Grenze zwischen der ethischen und der Natur-Religion nicht innegehalten wird. Diesen Fehler vergegenwärtigt die frühere Geschichte der Israeliten, so oft die Vorstellung von dem einen Gott, der als der Schöpfer des Himmels und der Erde doch der Gott des besondern Volkes ist, aus der letztern Rücksicht von den Göttern anderer Völker nicht specifisch unterschieden, und dadurch die Theilnahme an heidnischem Cultus möglich gemacht wird. Diesem Fehler hat gerade der Pharisäismus die stärkste und unübersteigliche Schranke entgegengesetzt. Aber eine andere Verfälschung der ethischen Religion knüpft sich daran, daß gerade die specifischen Beziehungen, die zusammenfassenden und die unterscheidenden, die in ihrem Begriff enthalten sind, verkehrt und verwirrt werden; dieser Fall ist in den Grundsätzen des Pharisäismus eingetreten. Die ethische Religion begründet sowohl das System der sittlichen gemeinnützigen Pflichten als auch eine Ordnung des gemeinsamen Cultus; die ethische Religion beruht ferner auf der Vorstellung eines gegenseitigen Verhältnisses von göttlichem und menschlichem Willen, welches seiner Art nach von dem Begriffe eines Rechtsverhältnisses am weitesten entfernt ist. In beiden Beziehungen übt der Pharisäismus die fehlerhafte Verschiebung aus, daß er den Cultuspflichten den Werth der sittlichen Pflichten zuschreibt, durch deren Uebung allein der sittliche Charakter sich gestaltet, und daß er die Gegenseitigkeit zwischen Gott und Mensch in der Religion zu dem Ver-

hältniß gegenseitiger Rechte ausprägt. Das Christenthum unterscheidet sich nun von der alttestamentlichen Religion dadurch, daß es ursprünglich keine directen Anlässe zu dieser Verzerrung darbietet. Da jedoch jener Religionsfehler auch in der christlichen Kirche bald mehr bald weniger vollständig, bald direct bald indirect reproducirt worden ist, so ist es geboten, daß man in dem Begriff der Hypokrisis die Formel der charakteristischen Verfälschung der religiös begründeten Gerechtigkeit sich gegenwärtig halte.

32. Sämmtliche Schriftsteller des Neuen Testamentes setzen die Vorstellung Christi von der Gerechtigkeit als der Aufgabe der christlichen Gemeindegenossen fort, indem jene Eigenschaft im Voraus an Christus selbst zur Erscheinung kommt (1 Petr. 3, 18; Act. 3, 14; 7, 52; 22, 14; 1 Joh. 2, 1; 3, 7). In zwei charakteristischen Wendungen tritt dieses im ersten Brief des Petrus hervor. Einmal soll unsere Befreiung von den Sünden, die Christus am Kreuze vernichtet hat, darauf abzwecken, daß wir der Gerechtigkeit leben (2, 24). Ferner wird die sittliche Ermahnung, welche zuerst an die verschiedenen Stände in den Gemeinden erging, durch eine summarische Schilderung der christlichen Tugenden, einschließlich der Feindesliebe, abgeschlossen, welche durch den Gebrauch von Ps. 34, 13—16 ausgedrückt und unter dem Titel der Gerechtigkeit zusammengefaßt wird (3, 8—17). Hier also wird in der Aneignung des Psalms die Gleichartigkeit der christlichen Lebensaufgabe mit dem alttestamentlichen Vorbilde bezeugt. Im ersten Briefe des Johannes wird der zweite Theil (2, 29—4, 6) durch den Gedanken beherrscht, daß Gott gerecht ist, daß also jeder, welcher die Gerechtigkeit ausübt, von ihm abstammt, und sich so als Kind Gottes bewährt. Die Gerechtigkeit wird nun nicht blos antithetisch dadurch erläutert, daß wer die Sünde vollbringt, Kind des Teufels ist, das Kind Gottes aber nicht sündigt; sondern sie wird weiterhin so bestimmt, daß sie in der thätigen Bruderliebe bis zur Aufopferung des eigenen Lebens für die Brüder nach dem Vorbilde Christi besteht. Zugleich aber darf ein Gedanke hervorgehoben werden, welcher diesen Erläuterungen vorantritt, und die Vorstellung von der Gerechtigkeit eigenthümlich ergänzt (3, 2. 3). Weil nämlich die Gotteskindschaft, welche dem gerecht Handelnden beiwohnt, ihre Vollendung erst findet, wenn man im Jenseits Gott schauen wird, wie er ist, so folgt aus dieser Hoffnung für

den Gerechten der Antrieb, sich zu reinigen, so wie Christus rein ist. Enthält also die Gerechtigkeit direct den Begriff der Erfüllung der Liebespflichten, so wird sie in diesem Satz durch die Aufgabe der Tugendbildung ergänzt. Dieser Umstand wird auch von Petrus im ersten Brief in Verbindung mit der Neuschöpfung durch das Wort Gottes und mit der Pflicht der Bruderliebe gebracht, und zwar in die engere Verbindung, daß die Tugendbildung als die Kraft der Pflichterfüllung aufgefaßt wird (1, 22. 23). „Als Neugezeugte durch das lebendige Wort Gottes, nachdem ihr eure Seelen in dem Gehorsam gegen die Offenbarungswahrheit zum Zwecke ungeheuchelter Bruderliebe gereinigt habet, liebet einander von Herzen anhaltend."

Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt die Gerechtigkeit als den eigentlichen Inhalt des Christenthums dar, indem er seinen Lesern zum Vorwurfe macht, daß sie durch Fahrlässigkeit hinter der Entwickelungsstufe zurückgeblieben sind, auf der sie Lehrer des Christenthums werden mußten; wie sie jetzt beschaffen sind, gleichen sie Unmündigen, die als solche unfähig zur Rede von der Gerechtigkeit sind (5, 13). Wie er nun die Sinnesänderung in der Entfernung von den Sünden und den Glauben an Gott als einen Elementargrundsatz in der „Rede von der Gerechtigkeit" eingeschlossen denkt (6, 1), so nimmt er von dem Ausspruch des Propheten Habakuk (2, 4) Anlaß, die Verbindung zwischen Glauben und activer Gerechtigkeit zu betonen (10, 36—39; 11, 4—7), welche ebenso im Christenthume gilt, wie für die Männer der Urgeschichte des alten Bundes. Der Satz des Propheten, welcher durch den Gebrauch des Paulus berühmt geworden ist, kommt hier in seinem unveränderten Wortsinn in Betracht: „Siehe, in wem die Seele hochmüthig ist, dem wird es nicht glücklich gehen; aber der Gerechte wird durch seine Treue leben." Die Treue gegen Gott ist nur eine Modification des religiösen Glaubens im vollen Sinne; dieser also, wie er der Grund der activen sittlichen Gerechtigkeit ist, bestimmt auch den Werth derselben für Gott in Beziehung auf die Erwartung, daß Gott dem Gerechten zum glücklichen Leben verhelfen, sein Recht gegen die hochmüthigen Verächter Gottes durchsetzen wird. Indem ferner von dem Verfasser des Hebräerbriefes an Abel, Henoch, Noah hervorgehoben wird, daß sie durch ihren Glauben das Wohlgefallen Gottes sich erworben, daß insbesondere Noah die

dem Glauben gemäße Gerechtigkeit gewonnen hat, so erklärt sich der Sinn dieses Gedankens durch die richtige Ergänzung des Gegensatzes, welcher abgewiesen wird. Als möglich gedacht ist nämlich eine Gerechtigkeit, welche in allen empirischen Merkmalen der Gerechtigkeit Noahs gleichkommt, welche aber nicht in dem bestimmten Glauben an Gott wurzelt; diese aber wird als ungiltig für Gott zurückgewiesen. Die Geister der vollendeten Gerechten (12, 23) werden also nicht ohne das Merkmal des vorangehenden Glaubens vorgestellt. Dem Ziele der Vollendung entspricht die Gerechtigkeit, als die Ausführung des speciellen Willens Gottes, dieser aber schreibt die Pflichten der Bruderliebe vor auch unter den Schwierigkeiten, welche durch Verfolgungen hervorgerufen werden (10, 32—36). Denn diese Leiden sind zugleich als göttliche Erziehungsmittel aufzunehmen; der Erfolg dieser Erziehung an denen, welche durch sie wie im Ringkampfe geübt sind, wird bestehen in dem *καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης* (12, 11). Die active Gerechtigkeit nämlich ist der Erfolg an den von Gott Erzogenen, welcher der Frucht vergleichbar ist; und indem sie bei Vielen zugleich eintritt, so ist mit ihr nothwendig der Zustand des Friedens zwischen denselben verbunden, welcher als das Gegentheil der vorangegangenen Betrübung durch die Erziehungsleiden dem Merkmal des Wohlgeschmackes entspricht, durch welches der Werth einer Frucht ausgedrückt wird. Dieses Verständniß der Verfolgungsleiden als göttlicher Erziehungsmittel begründet nun die Ermahnung, daß man anstatt der Erschlaffung durch den ersten Eindruck der Leiden den durch Gottes Erziehung gewiesenen geraden Weg innehalten soll (12, 12. 13). Als sachlicher Inhalt dieses Bildes ist ohne Zweifel im folgenden V. 14 die Aufforderung zu verstehen, daß man dem Frieden nachstreben solle; denn dieses geschieht durch die Uebung der Gerechtigkeit. Unmittelbar damit verbunden ist aber die Aufforderung, die Heiligung zu erstreben, ohne welche niemand Gott schauen wird. Dieses bedeutet nun wieder die Tugendbildung, welche Johannes unter demselben ausgesprochenen Motiv neben der Gerechtigkeit, Petrus als die Voraussetzung der thätigen Bruderliebe vorgeschrieben haben. Wenn nun der Schlußwunsch des Briefes dahin lautet, daß der Gott des Friedens euch in jedem guten Werk, um seinen Willen zu erfüllen, fertig machen möge (13, 20. 21), so bezeichnet die Hinweisung auf das Streben nach gemeinsamem Frieden durch Ge-

rechtigkeit und nach Selbstheiligung zum Zweck der Seligkeit die Zusammenfassung der christlichen Aufgabe. Denn die guten Werke gemäß dem Willen Gottes sind doch nur als die Erscheinungen der Gerechtigkeit und als die Mittel des gemeinsamen Friedens, vielleicht auch als die Mittel der Selbstheiligung in Betracht zu ziehen.

In dem Briefe des Jakobus ist die Praxis des Christenthums in dem Schema des alttestamentlichen Begriffs der Weisheit ausgedrückt; dieser Begriff tritt deshalb an die Stelle des Begriffs der Gerechtigkeit. Die wahre Weisheit, welche in den Christen waltet, ist von oben, von Gott her; denn sie sind durch das Wort der Wahrheit, welches das vollkommene Gesetz der Freiheit ist, zur Würde der vornehmsten Geschöpfe (in Analogie zu dem Prädicate Israels Exod. 4, 22) neu gezeugt. So wie dieses in den Gemüthern eingewurzelte Wort die Seelen zum Heile führt, erfordert es freilich seine Erfüllung durch Thaten. Allein auch dieser Schriftsteller überbietet diese Anschauung durch eine tiefere Beurtheilung der sittlichen Entwickelung (3, 13—18). „Wer wirklich weise ist, soll aus seiner guten Lebensführung die Werke zeigen in der Sanftmuth, welche der Weisheit eigen ist.“ Es handelt sich hier um die Feststellung der Weisheit für das menschliche Urtheil; die Erkenntnißgründe sind allerdings die einzelnen Handlungen, aber nur, sofern sie aus dem Ganzen der guten Handlungsweise sich abheben, und sofern sie die Sanftmuth des Handelnden, seinen auf Frieden gerichteten Charakter verrathen. Diese Regel schließt sich der alttestamentlichen Darstellung der Gerechtigkeit an, welche ihren Maßstab in sich trägt, und sofern derselbe im Gesetze ausgedrückt ist, das Gesetz durch freie Zustimmung sich zu eigen gemacht hat. Der Begriff der Weisheit gewährt aber den Vortheil, daß in ihr das Moment des tugendhaften Charakters vor der gerechten und friedevollen Handlungsweise hervortritt und diese als nothwendige Folge erwarten läßt. Dies bewährt Jakobus in der hinzugefügten Gegenüberstellung der falschen und der wahren Weisheit. Streitsucht und Parteisucht, deren Erfolg die Unordnung und jede werthlose Handlung ist, würde teuflische Weisheit sein. „Die Weisheit von oben ist hingegen erstens rein (vgl. 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 1, 22; Hebr. 12, 14), dann friedfertig, billig, nachgiebig, voll von Erbarmen und guten Früchten, voll von Zutrauen und Aufrichtigkeit.“ So wie

die letzte Gruppe der Prädicate auf das Handeln in der Gemeinschaft bezogen ist und die das richtige Handeln begleitende Sanftmuth begründet, so ist das Prädicat der Reinheit Ausdruck der Art des Charakters in der Beziehung auf sich selbst; die erworbene Reinheit von der Sünde als der negative Ausdruck für die Selbständigkeit des guten Charakters verbürgt nun die der sittlichen Gemeinschaft oder dem Frieden dienende gerechte Handlungsweise. Aber zugleich ist als der Erwerb der friedfertigen Handlungsweise die Gerechtigkeit hinzugefügt. „Die Frucht der Gerechtigkeit aber wird in Frieden gesäet von denjenigen, welche Frieden wirken.“ Die Gerechtigkeit ist als Frucht dargestellt; sofern eine Frucht Wirkung ausgestreuten Samens ist, ist der Act des Säens in dem friedfertigen Handeln zu erkennen, welches, wenn es gemeinsam ist, immer schon von dem Frieden begleitet ist, den es hervorbringt. Wenn also vorher angedeutet ist, daß das friedfertige Handeln dem lautern Charakter, der durch Tugendbildung gereinigt ist, seinen Ursprung verdankt, so wird hinzugefügt, daß das friedfertige Handeln für den Charakter auch die Gerechtigkeit erwirbt. Und zwar die Gerechtigkeit, die zu Gott in Beziehung steht (1, 20), welche, wenn sie aus dem friedfertigen Handeln gewonnen wird, nicht aus dem feindseligen Affect des Zornes hervorgehen kann. Wie viel die Gerechtigkeit auf Gott vermag (vgl. Act. 4, 19), bezeugt Jakobus, indem er das Gebet der Gerechten wirksam achtet zur Gewinnung der Sündenvergebung für einen in Sünde gefallenen Bruder (5, 16), was sich allerdings auf's Nächste an Prov. 15, 29; Ps. 106, 23 anschließt (S. 55). Jedenfalls wird durch diese Erörterung festgestellt, daß die Vorstellung des Jakobus von der activen Gerechtigkeit keinesweges erschöpft wird durch die Bestimmungen über Glauben und Werke, welche er einer irrigen Ansicht über den Werth des Glaubens entgegensetzt, und auf welche man stets fast allein achtet.

Wenn man nicht von der lutherischen Dogmatik her, sondern, wie es sich für den Exegeten ziemt, vom Alten Testamente und von den Schriften der älteren Apostel her sich an die Briefe des Paulus begäbe, so würde man auch mit größerer Sicherheit erkennen, wie stark der bisher verfolgte Begriff der menschlichen Gerechtigkeit durch den Heidenapostel vertreten ist. Die herrschende Exegese ist jedoch bei den Paulinischen Briefen so eingenommen

durch das dogmatische Problem von der Rechtfertigung durch den Glauben, daß sie höchstens an wenigen Stellen zugesteht, daß Paulus dem überlieferten Gedanken von der activen sittlichen Gerechtigkeit Ausdruck verleiht. Allerdings giebt es keinen Brief, in welchem nicht die ältere gemeinsame Gedankenbildung und die abweichende Ausprägung des Begriffs, welche dem Paulus eigenthümlich ist, neben einander vorkommen. Allein nicht nur führt in jedem Falle die Beachtung des Zusammenhanges zu einer sehr sichern Entscheidung über den speciellen Sinn, welchen das Wort *δικαιοσύνη* hat; sondern man hat im Voraus darauf zu achten, daß die von Paulus ausgeübte Modification des Begriffs der Gerechtigkeit mit wenigen Ausnahmen immer in den Formeln *δικαιοσύνη θεοῦ* und *δικαιοσύνη ἐκ πίστεως* ausgedrückt ist. Die Gemeinschaft des Paulus mit den übrigen Vertretern des Urchristenthums begründet also die Vermuthung, daß er das fragliche Wort, wo es ohne jene Bestimmungen auftritt, im gewöhnlichen Sinne gebraucht.

Allerdings wenn man im Briefe an die Galater die Erörterung im 3. Capitel beherzigt hat, ist man darauf gefaßt, auch Cap. 5, 4—6 auf den Gegensatz zwischen Rechtfertigung im Gesetze und Rechtfertigung aus dem Glauben zu stoßen. Der Ausgang der Rede in V. 6 bürgt jedoch dafür, daß V. 5 der concrete Begriff der activen sittlichen Gerechtigkeit gedacht ist. Der Zusammenhang der Rede ist dadurch bedingt, daß der Satz V. 5 nach der antithetischen Beziehung auf *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε* gebildet ist, der Satz V. 6 nach der antithetischen Beziehung auf *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*. Diejenigen Gläubigen, welche zum Zweck der Gerechtigkeit die Beschneidung an sich vollziehen lassen, und welche nach dem Urtheile des Paulus sich dadurch auf die Erfüllung des ganzen mosaischen Gesetzes verpflichten, bezeichnet er als solche, welche (nach ihrer Meinung) in dem Gesetze gerecht werden unter dem Merkmal der eigenen Kraft. Sie sind, wie er urtheilt, eben in dieser Absicht außer Verhältniß zur Gnade getreten. Den Erkenntnißgrund für diesen Satz bietet die Angabe über die Beziehung, in welcher die Christgläubigen ihre Unterordnung unter die Gnade innehalten. Das könnte nun so geschehen, daß der Gedanke von Röm. 3, 24 angedeutet würde. Allein Paulus stellt die Gerechtigkeit in die Zukunft als einen Gegenstand der Hoffnung, welche die Christen in der Kraft des

Geistes und auf Grund des Glaubens hegen. Und sofern es dabei auf das Verhältniß zu Christus ankommt, welches die Anhänger des Gesetzes nach dem Urtheil des Paulus aufgeben, so wird jene Hoffnung der Christen auf die Regel begründet, daß in der Gemeinschaft mit Jesus Christus der durch die Liebe thätige Glaube etwas vermag. Diese Antithesen sind nur unter der Bedingung gedacht, daß Paulus in die von den pharisäischen Gegnern erstrebte Gerechtigkeit des Gesetzes, welche er zugleich in Congruenz mit der mosaischen Gesetzgebung findet, das Moment des Glaubens nicht einrechnet. Seine Beurtheilung des gegnerischen Standpunktes ist immer auf seine Annahme gegründet, daß Gesetzbeobachtung und Glaube sich ausschließen. Wenn er aber den Glauben für das Christenthum als wesentliches Merkmal in Anspruch nimmt, so bezieht er sich dadurch eo ipso auf den leitenden Gedanken der göttlichen Gnade (Röm. 4, 16), welche die Gegner durch die falsche Selbständigkeit ihrer Gesetzgerechtigkeit ausschließen. Also die Gnade, gegen welche die Gegner verstoßen, wird von ihm anerkannt, indem er behauptet, daß die Christen aus dem Glauben auf Gerechtigkeit hoffen. Aber der folgende Satz fügt nun hinzu, daß der Gott, welcher in der Zukunft die Gerechtigkeit denen verleihen wird, die gemäß Glauben auf die Gerechtigkeit hoffen, eine eigenthümliche Macht des Glaubens, nämlich dessen Wirksamkeit durch die Liebe voraussetzt. Die Wirksamkeit des Glaubens an Gott durch die Liebe gegen die Menschen ist also eingeschlossen, indem die Glaubenden sicher hoffen, daß das Urtheil Gottes in der Zukunft ihnen die Gerechtigkeit zuerkennen wird. Von dem bisher dargestellten Gebrauche des Begriffs der Gerechtigkeit unterscheidet sich diese Erklärung darin, daß die sittliche gemeinnützige Handlungsweise, welche aus dem Glauben an Gott und in der Gemeinschaft mit Christus möglich ist, den Begriff der Gerechtigkeit erst erfüllt, wenn sie durch das gerichtliche Urtheil Gottes als solche anerkannt wird (nach Röm. 2, 13). Den Anlaß zu dieser auch von Jesus angedeuteten Ansicht (S. 274) bietet aber gerade die durchgehende Erwartung der alttestamentlichen Zeugen, daß Gott durch solches Gericht seiner Gerechtigkeit, gleich Gnade, die Gerechtigkeit seiner Gläubigen zur Geltung bringen werde (S. 106). Ohne diesen Ausgang sind die Frommen des Werthes ihrer praktischen Lebensleistung nicht sicher; in dieser Hoffnung aber erkennen sie die Bedingtheit ihrer Leistungen

durch Gottes Heilsgerechtigkeit und die Bewährung der göttlichen Weltordnung an. Dieser Gedanke der Gerechtsprechung durch Gott, welcher auch Jak. 1, 20 angedeutet ist, folgt auch für die Männer des Neuen Testaments aus der göttlichen Eigenschaft der Gerechtigkeit, welche sie in alttestamentlicher Weise verstehen (S. 113—119).

Im zweiten Brief an die Korinther, welcher an Einer Stelle (5, 21) die Gottesgerechtigkeit erwähnt, die an den Opfertod Christi geknüpft ist, sind alle übrigen Hinweisungen auf die Gerechtigkeit im Sinne der sittlichen Activität gemeint. Zunächst ist dieses über allen Zweifel erhaben Cap. 9, 8—10. Denn hier wird mit Anführung von Ps. 112, 9 die Wohlthätigkeit als die specifische Probe der Gerechtigkeit hervorgehoben; zugleich wird die reiche Thätigkeit in guten Werken nur gemäß der reichen Wirksamkeit der göttlichen Gnade erwartet. Indem ferner die active Gerechtigkeit als die bestimmungsmäßige Haltung der Christgläubigen vorausgesetzt, und die Gesetzlosigkeit als der Charakter der Ungläubigen bezeichnet wird, warnt Paulus (6, 14) vor der Gemeinschaft mit denselben, welche eine halb christliche, halb heidnische Praxis nach sich ziehen würde. Aus demselben Grunde bezeichnet Paulus seinen Beruf als *διακονία τῆς δικαιοσύνης* (3, 9), so wie er von seinen persönlichen Gegnern in Korinth, die er als falsche Apostel und als Diener des Satans beurtheilt, sagt, daß sie sich in Diener der Gerechtigkeit verstellen (11, 15). Denn da sie das Merkmal der Hinterlist an sich tragen (11, 13), so gehören sie in Wahrheit zu den Gottlosen. Wenn man gegen die bezeichnete Deutung von 3, 9 Zweifel erhoben hat, und dagegen durch Combination mit 5, 18—20 feststellen will, daß Paulus sich als den Verkündiger der Rechtfertigung durch den Glauben zu erkennen gebe, so ist dafür der Umstand indifferent, daß der Beruf des Gesetzgebers Moses als *ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως* gegenübergestellt wird; denn nach Gal. 5, 5 wird auch die Gerechtigkeit als active Vollkommenheit der Gläubigen von göttlichem Urtheil abhängig gemacht. Aber *ἡ διακονία τῆς δικαιοσύνης* ist nicht gleich *διακονία τῆς δικαιοσύνης θεοῦ*. Ferner tritt jener Ausdruck an die Stelle von *ἡ διακονία τοῦ πνεύματος*. Die Frucht des Geistes aber sind nach Gal. 5, 22. 23 alle die Thätigkeiten, welche in der activen Gerechtigkeit zusammentreffen, und die Regel des Geistes und des Lebens in Christus hat nach

Röm. 8, 2—4 ihre Zweckbeziehung darauf, daß die Satzung des göttlichen Gesetzes in den Wiedergeborenen zur Erfüllung komme. Wird also das Christenthum vollständig nur aufgefaßt in seiner Abzweckung auf die active Gerechtigkeit (vgl. auch Eph. 2, 10; Hebr. 5, 13), so muß man des exegetischen Taktes entbehren, wenn man bei den Waffen der Gerechtigkeit, durch welche Paulus Siege gewinnt und Angriffe abwehrt (6, 7), an etwas anderes denken kann, als an die unmittelbar vorher genannten Eigenschaften der Langmuth und Güte, des heiligen Geistes und der ungeheuchelten Liebe, der Wahrheitsrede und Gotteskraft, welche alle dazu gehören, um die active Gerechtigkeit zu üben, und feindliche Menschen theils zu gewinnen theils abzuwehren. Bedeutsam aber ist es im Vergleich mit den Stellen, welche aus den Briefen der anderen Apostel hervorgehoben worden sind (Jak. 3, 17; 1 Joh. 3, 3; 1 Petr. 1, 22; Hebr. 12, 14), daß die Tugenden der Gerechtigkeit, welche Paulus zum Beweise seiner Dienststellung gegen Gott für sich in Anspruch nimmt, eingeleitet sind durch *ἐν ἁγνότητι, ἐν γνώσει*. Jenes bezeichnet wieder die Reinheit von der Sünde als den allgemeinen Erwerb der auf die eigene Person reflectirten Tugendbildung; dieses wird seine Erklärung finden als die in dem sittlichen Charakter enthaltene Fertigkeit der Erkenntniß der Pflicht in jedem einzelnen Falle nothwendigen Handelns, eine Fertigkeit, welche nicht schon von selbst mit der allgemeinen guten Gesinnung verbunden ist.

Im Brief an die Römer tritt der Begriff der activen Gerechtigkeit im 6. Capitel auf, in der Erörterung darüber, daß die Rücksicht auf die Gnade Gottes keine Fahrlässigkeit zum Sündigen gestatte, sondern die sittliche Thätigkeit im Dienste Gottes erfordere. Die erste Reihe dieser Darstellung, welche davon ausgeht, daß der Gläubige durch die Taufe außer Beziehung zur Sünde gesetzt ist, mündet in die Regel aus, daß die Christen sich selbst Gott zum Dienst stellen sollen, als solche, welche zu neuem Leben erhoben sind, und ihre Glieder als Waffen der Gerechtigkeit (6, 13). Dieses Bild hat hier eine andere Beziehung als 2 Kor. 6, 7. Die leiblichen Glieder, durch welche man aus sich heraus handelt, sollen nicht Mittel zur Vollziehung von Ungerechtigkeit sein, sondern sie sollen als Mittel zur Ausübung der Gerechtigkeit gebraucht werden, welche nicht minder im Interesse Gottes liegt, als sie zum Vortheil der Menschen gereicht, und

welche in Consequenz zu dem neuen Leben steht, das das Gegentheil zum Leben in der Sünde bildet. In der zweiten Reihe der Widerlegung der Frage, ob die Gnade das Sündigen erlaube (6, 15 ff.), tritt nun die Abzweckung des christlichen Lebens auf die active Gerechtigkeit als der entscheidende Grund in Geltung. Indem die Gläubigen von der Knechtschaft gegen die Sünde befreit wurden, wurden sie, parador ausgedrückt, unter die Aufgabe der Gerechtigkeit geknechtet, und dürfen nicht mehr sündigen. Bedeutsam ist in diesem Zusammenhang wieder die Vorschrift, daß man die Glieder in den Knechtsdienst gegen die Gerechtigkeit zum Erfolge der Heiligung stellen solle (V. 19), und daß man jetzt in dem Knechtsverhältniß gegen Gott seinen Erfolg auf die Heiligung hin habe, als das Ende aber das ewige Leben (V. 22). Der *ἁγιασμός*, dessen Subjecte diejenigen sind, welche die Gerechtigkeit üben, hat hier nothwendig eine reflexive Bedeutung. Wenn aber beide Begriffe nicht blos verschieden, sondern so zu einander gestellt sind, daß die Selbstheiligung ein bestimmungsmäßiger Erfolg der gerechten Handlungsweise gegen die Anderen ist, dessen Ziel das ewige Leben sein wird, so ist für das letztere zunächst zu vergleichen 1 Joh. 3, 3; Hebr. 12, 14, daß ohne die Selbstheiligung Niemand Gott schauen wird. Ferner ergiebt sich, daß Gerechtigkeit und Selbstheiligung hier in der umgekehrten Reihenfolge auftreten, wie 1 Petr. 1, 22; Jak. 3, 17; 2 Kor. 7, 6. 7, während sie 1 Joh. 3, 2. 3; Hebr. 12, 14 nur neben einander gestellt werden. Dort nämlich wird die Heiligung der Uebung der Bruderliebe und der Friedfertigkeit deshalb vorangeschickt, weil der sittliche Charakter als vorhanden vorgestellt wird; hier handelt es sich um die Anschauung der Art, wie er als Aufgabe gestellt ist, und wie er zu Stande kommt, nämlich nicht durch asketische Bearbeitung der sündigen Neigungen, die man in sich wahrnimmt, sondern durch die Ausübung der sittlichen Pflichten, deren Rückwirkung auf das handelnde Subject den Charakter in sich vollendet, also auch die sündigen Antriebe ausscheidet.

Von hier aus gewinnt man zunächst der Stelle 1 Kor. 1, 30 den richtigen Sinn ab. Die vier Prädicate, nach welchen der Werth Christi für diejenigen bestimmt wird, welche durch Gott in Christus Jesus sind, also von ihm ausschließlich geleitet werden, können freilich so geordnet sein, daß die drei letzten, Gerechtigkeit, Heiligung, Erlösung, welche durch zwei *καὶ* verbunden sind, durch *τε*

der vorher genannten Weisheit angeschlossen werden. Dann wären die drei letzten so gut wie synonym, indem sie die constitutive Bedeutung des Opfertodes Christi für die Gemeinde bezeichnen. Aber diese Verbindung ist nicht nothwendig; τε καὶ kann auch die Begriffe Gerechtigkeit und Heiligung zu einer Gruppe verbinden, und dieselben einerseits gegen Weisheit, andererseits gegen Erlösung abgrenzen. Diese Eintheilung ist aber wahrscheinlicher, als jene von Hofmann behauptete, weil die rhetorische Stellung der Wörter den Eindruck macht, daß zwischen dem ersten und dem zweiten Prädicat ein Asyndeton beabsichtigt ist, weil ferner die Vergleichung von Röm. 6, 19 eine nähere Verbindung von Gerechtigkeit und Heiligung nahe legt, weil endlich der Abstand zwischen der Begründung unserer Weisheit durch Christus und der Erlösung durch seinen Tod eine Ausfüllung erfordert, wie sie geleistet wird, wenn Christus auch als der Antrieb zu activer Gerechtigkeit und Selbstheiligung gedacht wird. Und wenn Paulus unmittelbar darauf erklärt, daß er Weisheit in der Mitte der vollkommenen Gemeindeglieder zu reden pflege (2, 6), so sind diese eben durch Gerechtigkeit und Heiligung befähigt, die auf Christus begründete Weisheit anzueignen und wieder auszuüben. Die vier Werthprädicate Christi, von denen das zweite und dritte eine Gruppe bilden, sind also in der Weise geordnet, daß von der wegen des Zusammenhangs mit der frühern Rede vorangestellten Weisheit auf die nächste praktische Bedingung, nämlich die durch Christus angeregte Gerechtigkeit und Selbstheiligung und dann auf die religiöse Grundbedingung, nämlich die von ihm verbürgte Erlösung zurückgegangen wird.

Die Aufgabe der Selbstheiligung ist auch der Inhalt der Ermahnung, mit welcher Paulus den paränetischen Theil des Römerbriefes eröffnet (12, 1. 2). Das Bild vom Opfer des eigenen Leibes, welches doch den geistigen Dienst Gottes bildet, richtet sich nicht nach der allgemeinen Rücksicht, daß die Menschen zu anderen Menschen durch den Leib in Beziehung stehen, sondern nach der in alttestamentlichen Andeutungen begründeten Ansicht des Paulus [1]), daß der Leib als Organ des Handelns durch die Art und Richtung des Willens afficirt wird im Guten (1 Kor. 7, 34) wie im Bösen (Röm. 6, 12; 8, 13). Wenn also

1) Vgl. Wendt a. a. O. S. 117.

die Christen den eigenen Leib als heiliges und Gott gefälliges Opfer verwenden sollen, so muß dessen Beziehung zur Sünde aufgehoben werden; und wenn dieser Dienst dem geistigen Wesen des Menschen entspricht, so kommt er auf die sittliche Arbeit des Menschen an sich selbst hinaus (2 Kor. 7, 1.) Nun kann man diese Aufgabe so verstehen, daß sie im negativen asketischen Sinne gemeint sei. Allein diese Vermuthung ist durch die entgegengesetzte Erklärung des Paulus (Röm. 6, 19) beseitigt, daß die Uebung der Gerechtigkeit, die Erfüllung der gemeinschaftlichen Pflichten die Selbstheiligung vermittelt. Dadurch wird nothwendig gemacht, die Anweisung, welche auf das Bild des Opfers folgt, in gleichem Sinne zu verstehen, wie dieses. Denn die Selbstheiligung, welche so lange stattfinden muß, als ein Organ der Sünde im Wiedergeborenen bemerkt wird, ist eine Umgestaltung seiner selbst; und dieselbe ist so gewiß auf das Subject als solches bezogen, als die Erneuerung der sittlichen Gesinnung eine innere Selbstthätigkeit bezeichnet. Es ist ja nicht unverständlich, daß auch die Erneuerung der Gesinnung ohne Unterlaß geboten wird, so lange der alte Sündenzustand im Gläubigen nachwirkt. Die Richtung aber, in welcher die sittliche Gesinnung immer erneuert, in welcher ein stets fortschreitender Erwerb gesucht werden soll, ist die Fertigkeit, in jedem einzelnen Falle nothwendigen Handelns die Prüfung zu vollziehen, was Pflicht und demgemäß Gottes Wille ist. Ohne Zweifel ist der Werth dieser Fertigkeit von Paulus an dieser Stelle nicht gedacht, ohne daß er zugleich die Anwendung dieser Einsicht in der That erwartet. In dieser Hinsicht wird also auch hier die Regel vorausgesetzt, daß die Erfüllung der Gerechtigkeit zur Selbstheiligung gereicht. Allein dieses eben vorausgesetzt, so gewährt die Sicherheit in der Beurtheilung der Pflicht in jedem einzelnen gegebenen Fall sowohl die Probe der in stetem Fortschritt begriffenen Gesinnung, als auch das Mittel zur Befestigung des Charakters in seiner gottgemäßen Eigenthümlichkeit. Endlich aber darf daran erinnert werden, daß wenn ohne die Heiligung Niemand Gott schaut, dieselbe dem Bilde der Selbstdarbringung an Gott auch insofern entspricht, als man durch das Opfer überhaupt dessen Angesicht sucht und findet.

Zur Bestätigung wie zur Ergänzung dieser Gedankenreihe dient der Inhalt der Fürbitten, welche Paulus in den Briefen

an die Philipper (1, 9—11) und an die Kolosser (1, 9—13) ausspricht. Die Fürbitte für die Christen in Philippi richtet sich darauf, daß „eure Liebe mehr und mehr sich wirksam erweise in Erkenntniß und jeder Wahrnehmung darauf hin, daß ihr das Unterschiedene[1]) prüfet zu dem Zweck, damit ihr lauter und unanstößig seid auf den Tag Christi, erfüllt mit der Gerechtigkeit als dem Erfolge, der durch Jesus Christus hervorgerufen wird zu Ehre und Lob Gottes." Für die Kolosser erbittet Paulus, daß „ihr erfüllet werdet mit der Erkenntniß des göttlichen Willens in jeder aus dem Geiste stammenden Weisheit und Einsicht, um des Herrn würdig zu jeder Genüge zu handeln, indem ihr in jedem guten Werke fruchtbar seid und zunehmet auf die Erkenntniß Gottes hin, indem ihr gemäß seiner Gnadenmacht in jeder Kraft euch stärket auf alle Ausdauer und Langmuth hin, indem ihr mit Freude dem Vater danket, welcher uns geschickt gemacht hat zum Antheil am Besitz der Heiligen in dem Licht, welcher uns aus der Gewalt der Finsterniß gerettet und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt hat." In beiden Fürbitten wird die Fertigkeit der Erkenntniß des göttlichen Willens oder der Prüfung des Unterschiedenen, d. h. die Sicherheit in der Bildung des im einzelnen Falle nothwendigen Pflichturtheils hervorgehoben; die Ausdrücke sind so gewählt, daß nicht blos die allgemeine Thätigkeit der *ἐπίγνωσις*, oder mit dem Object *ἐπίγνωσις τοῦ θελήματος θεοῦ*, sondern auch deren einzelne Acte in *πᾶσα αἴσθησις*, *πᾶσα σοφία καὶ σύνεσις* bezeichnet werden, da die sittliche Urtheilskraft zur Feststellung der Pflichten theils durch einzelne Wahrnehmungen und Einsichten, theils durch wiederholte Erprobung von gewonnenen Grundsätzen (*πᾶσα σοφία*) sich ausbildet. Diese Ausbildung der sittlichen Urtheilskraft wird beidemale auf den Zweck der sittlichen Handlungsweise bezogen, daß man des Herrn würdig wandele und daß man den Erfolg der Gerechtigkeit an sich zu Stande bringe; zugleich wird die Fertigkeit der Beurtheilung des jedes Mal Pflichtmäßigen wieder abhängig gemacht von der Bewährung der Liebe im Handeln und von der Fruchtbarkeit in jedem guten Werke; denn jene Erkenntniß ist praktisch, gebunden an ihre Erprobung durch die That. Die Fürbitte für

---

1) *Τὰ διαφέροντα* auch Röm. 2, 18 nach Theophylakt *τί δεῖ πρᾶξαι καὶ τί δεῖ μὴ πρᾶξαι.*

die Philipper hat nur den Zug noch voraus, der sich mit den Andeutungen im Römerbrief berührt, nämlich daß der Erwerb des sittlichen Urtheils und Taktes (*πᾶσα αἴσθησις*) zugleich mit der Gerechtigkeit auch die Lauterkeit des Charakters zum Zweck haben soll. Denn wie die sittliche Urtheilskraft die Ausübung der Gerechtigkeit im Verkehr mit den Anderen sicher und richtig leitet, so dient ihre richtige und immer feinere Ausbildung dazu, als sittliches Zartgefühl die Läuterung des Charakters in Beziehung auf sich selbst, d. h. die allgemeine Idealisirung desselben herbeizuführen. Daß diese Lauterkeit am Gerichtstage Christi festgestellt werden soll, erinnert wieder daran, daß die Heiligung zum Schauen Gottes befähigt, oder ihr Ziel im ewigen Leben findet (Hebr. 12, 14; Röm. 6, 22). Endlich erledigt sich wohl durch diese Analysen jeder etwa erhobene Zweifel daran, daß die Erkenntniß, welche Paulus, in der Schilderung seines dem Dienste Gottes gewidmeten Charakters, unmittelbar mit der Reinheit zusammenstellt und den Tugenden der sittlichen Gerechtigkeit voranschickt (2 Kor. 6, 6), jene sittliche Urtheilskraft bezeichnet, ohne welche weder die Heiligung des Charakters, noch die Gerechtigkeit in der Pflichterfüllung zu Stande kommen[1]).

Paulus denkt die Gerechtigkeit auch in der Beziehung auf das Gesetz Christi (Gal. 6, 2), nämlich auf das Gebot der Liebe, welches den Dekalog in sich schließt (Röm. 13, 9. 10). Deshalb erkennt er als den Zweck der Erscheinung und Wirksamkeit Christi, daß in dessen Gemeinde die bis dahin nicht erfüllte Satzung des mosaischen Gesetzes zur Verwirklichung komme (8, 4). Deshalb alterniren mit einander der Glaube, der durch die Liebe thätig ist, und die Erfüllung der Gebote (Gal. 5, 6; 1 Kor. 7, 19). Dennoch tritt der Titel der guten Werke auch bei Paulus sehr in den Hintergrund. Er erkennt zwar in einer blos dialektischen Erörterung die gemein jüdische und hellenische Vorstellung an, daß Gott einem jeden nach seinen Werken vergelten werde (Röm. 2, 6); aber in seinen eigenen gleichartigen Aeußerungen über das Endgericht Gottes (2 Kor. 5, 10; Gal. 6, 7—9) kehrt die pluralische distributive Form jener Vorstellung nicht wieder; das Gute

1) Die übrigen Stellen paulinischer Briefe, in welchen der Begriff der Gerechtigkeit im activen Sinne angewendet wird (Eph. 4, 24; 6, 14; 2 Tim. 2, 22; 3, 16; 4, 8), geben keinen Anlaß zu speciellerer Erörterung.

wird vielmehr als einheitliches Lebenswerk vorgestellt (Gal. 6, 4; 1 Kor. 3, 13—15; 1 Thess. 5, 13; 1 Petr. 1, 17; Jak. 1, 4. 25; Hebr. 6, 10). Sonst kommt in den Briefen des Paulus der Ausdruck ἔργα ἀγαθά nur 2 Kor. 9, 8; Kol. 1, 10, und zwar in Verbindungen vor, welche in ihm nicht den Hauptbegriff erkennen lassen. Es steht also in Abweichung von Paulus, daß im Briefe an die Epheser (2, 10) gute Werke als die Zweckbestimmung des Christenthums bezeichnet werden. Diese Vorstellung nimmt endlich in den Pastoralbriefen einen breiten Raum ein.

Hält man sich jedoch an die ächten Briefe des Paulus, so beweisen die oben ausgeführten Erörterungen, daß Paulus ebenso wie die Anderen die Gerechtigkeit und die Selbstheiligung unterscheidet. Die Beobachtung, welche diese beiden Seiten der sittlichen Leistung zu unterscheiden vermag, ist als übereinstimmender Gedanke der neutestamentlichen Schriftsteller nicht hoch genug zu schätzen. Sie beweist eine besondere Kraft der Anregung durch Jesus, da die Apostel auf diesem Punkte die Linie der Selbstbeobachtung der alttestamentlichen Gerechten ebenso überschreiten, wie den Sprachgebrauch Jesu selbst. Ferner darf die nachgewiesene Uebereinstimmung der Apostel in einer so specifischen Vorstellungsreihe neben der üblichen Erörterung der einzelnen apostolischen Lehrbegriffe wohl in Anschlag gebracht werden. Dabei wird nicht verhehlt werden können, daß Paulus die Wechselbeziehung zwischen den unterschiedenen Seiten der christlichen Charakterbildung am schärfsten ins Auge gefaßt und dieselbe richtig begründet hat auf die Entwickelung von sittlicher Urtheilskraft zu sittlichem Takte und Zartgefühl, welche durch die thätige Uebung von Gerechtigkeit und Liebe getragen, ebenso auf die Steigerung und Ausbreitung derselben, wie auf die Reinigung des Charakters von sündigen Neigungen hinwirkt.

33. Die Gerechtigkeit ist die gemeinschaftliche Thätigkeit derer, welche zum Reiche Gottes gehören; sie ist derjenige Gehorsam, an welchem sich die durch Christus ausgeübte Herrschaft Gottes als wirksam erprobt. Der gemeinnützige Gehorsam gegen Gottes Willen ist die Pflanze, welche aus der antreibenden Kraft der Verkündigung des Reiches Gottes als dem Samen hervorgeht; und die allgemeine wie die besondere sittliche Ordnung, der Friede, ist die Frucht, zu welcher die Einzelnen, welche gerecht

handeln, einen Beitrag von verschiedenem Umfange leisten, der je nach seinem Maße Mehreren oder Wenigeren zu Gute kommt, und dem sittlichen Gemeinwesen entweder seine regelmäßige Fortsetzung vermittelt oder einen kräftigen Schwung verleiht. Da der sittliche Werth des Handelns von der leitenden Absicht, von ihrer Reinheit und stetigen Wirkung bedingt ist, hingegen der Erfolg desselben von Umständen abhängt, welche sich der Absicht des Handelnden nicht fügen, so hat das Reich Gottes nicht eher eine seinem Wesen entsprechende Erscheinung, als bis es vollendet, und durch das göttliche Endgericht, insbesondere durch das Wiedererscheinen Christi von der Verflechtung mit den Merkmalen der vergänglichen Welt und der wieder eingetretenen Verflechtung mit dem Gemeinwesen der Sünde frei gestellt sein wird. Sowie es seit der erfolgreichen Einwirkung Christi seine gegenwärtige Laufbahn in der irdischen Menschheit nimmt, kann es nicht an congruenten sinnlichen Merkmalen nachgewiesen, noch sein Dasein im Raume speciell festgestellt werden; es ist aber da für den Glauben derjenigen, welche gemäß dem von Christus empfangenen Antriebe nach dem Gesetze der Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten handeln, oder welche die Gerechtigkeit in der Richtung auf den allgemeinen Frieden üben (Lc. 17, 20. 21). Denn insbesondere ist die Jüngergemeinde, welche Jesus um sich gesammelt und zur Erkenntniß davon geführt hat, daß er der Christus, d. h. der Träger der Gottesherrschaft zur sittlichen Organisation des Menschengeschlechtes ist, als Subject dieser Thätigkeit bestimmt. Die ganze Lebensabsicht Christi hat ihren Sinn nur unter dieser Bedingung, die er selbst ins Werk gesetzt hat, indem er seinen Jüngern die Geheimnisse des Gottesreiches eröffnete, welche er den anderen Zuhörern durch die parabolische Form der Rede verhüllte (Mc. 4, 11. 12).

Deshalb behauptet der Verfasser der Apostelgeschichte die sicherste Fühlung mit der Absicht Christi, indem er wiederholt die Rede, welche die Ausbreitung der Gemeinde erstrebt, als die frohe Botschaft vom Reiche Gottes (19, 8; 20, 25; 28, 23; vgl. 1, 3), zweimal als die Botschaft vom Reiche Gottes und dem Namen oder der Herrschaft Christi (8, 12; 28, 31) bezeichnet. Dem schließen sich einige Aeußerungen des Paulus in gleichem Sinne an. Er nennt im Briefe an die Kolosser mehrere Gehilfen seiner Thätigkeit in Rom Mitarbeiter in der Richtung auf das Reich

Gottes (4, 11). Ebendaselbst (1, 13) bezeichnet er die That Gottes, durch welche er die Gemeinde zum Antheil an dem Besitz der Heiligen im Licht, d. h. in der Erweckung der richtigen Erkenntniß Gottes befähigt hat, so, daß Gott uns aus der Gewalt der Finsterniß errettet und in das Reich (unter die Herrschaft) seines geliebten Sohnes gestellt hat. So wie das Gegentheil der wahren Gotteserkenntniß im Heidenthum, nämlich die Finsterniß, die Macht zum Sündigen ausgeübt hat, so bürgt die Versetzung unter die Herrschaft Christi dafür, daß die Gemeinde durch die Erkenntniß des wirklichen Willens Gottes und die Anleitung zur Gerechtigkeit und zu dem des Herrn würdigen Wandel zum Antheil an dem Seligkeitsbesitze geschickt gemacht worden ist. Durch diesen Abschluß der oben (S. 291) theilweise erörterten Fürbitte wird dargethan, daß Paulus den des Herrn würdigen Wandel, zu welchem die Entwickelung der sittlichen Urtheilskraft dienen soll, und welcher in der Fruchtbarkeit an guten Werken, in der Stärkung der Ausdauer und Langmuth gegen Bedränger und in der freudigen Danksagung für die wirksame Bestimmung zur Seligkeit besteht, in der Vorstellung von der Herrschaft Christi eingeschlossen denkt, welcher die Gemeinde gegenwärtig unterstellt ist. Noch zweimal hat er diese Anschauung geltend gemacht. Den korinthischen Christen, welche sich durch die Erklärungen ihrer Angehörigkeit zu den verschiedenen Aposteln überboten, als ob einer derselben eine sicherere Bürgschaft des Christenthums als der andere leistete, stellt er den Satz entgegen, daß das Reich Gottes nicht in Rede, sondern in Kraft besteht (1 Kor. 4, 20), nicht im Bekenntniß des Glaubens mit dem Munde und dem Streite darüber, sondern im gerechten und langmüthigen Handeln gemäß der durch die Gnade verliehenen Kraft (vgl. 2 Kor. 6, 6. 7; Kol. 1, 11). Die römischen Christen, welche rücksichtslos gegen diejenigen verfuhren, die es als religiöse Pflicht achteten, sich des Genusses von Fleisch und Wein zu enthalten, belehrt Paulus (Röm. 14, 17. 18), daß das Reich Gottes nicht in Essen und Trinken oder in der Enthaltung davon besteht, sondern in Gerechtigkeit und Friede und aus dem heiligen Geiste entspringender Freude, und daß wer hierin Christus dient, für Gott wohlgefällig und für die Menschen erprobt ist. Dieser Ausspruch stellt die Gerechtigkeit als die zum Reiche Gottes gehörende Thätigkeit, und den Frieden als das gemeinsame Gut zusammen, das durch

die Gerechtigkeit hervorgebracht wird und dieselbe wieder anregt; die Freude ist der dieses Gut begleitende Genuß, welcher seine Weihe daran hat, daß dieses Gefühl dem gemeinsamen göttlichen Antriebe des Gerechthandelns entspricht. Es ist falsch, die Gerechtigkeit hier als die Rechtfertigung aus dem Glauben und den Frieden nach 5, 1 zu deuten. Denn die Fortsetzung in V. 18 bezeichnet mit dem Worte *δουλεύειν* eine Thätigkeit und nicht eine Erfahrung.

Diese Hinweisungen auf die Gegenwart des Gottesreiches sind aber bei Paulus selbst seltener, als der Gebrauch der Vorstellung in der Projection auf die Zukunft, zur Bezeichnung des vollendeten gemeinsamen Heiles. Dieses ist bei Paulus der Fall nicht nur in solchen Sätzen, welche den lasterhaften Mitgliedern der christlichen Gemeinden klar machen sollen, daß sie schon gegenwärtig sich mit der Bestimmung in Widerspruch versetzen, welche die Seligkeit der christlichen Gemeinde ausmacht (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5); sondern auch ganz im Allgemeinen wird die Vorstellung vom Reiche Gottes auf die Anschauung seiner zukünftigen Vollendung beschränkt (1 Theff. 2, 12; 2 Theff. 1, 5; 1 Kor. 15, 50; 2 Tim. 4, 1. 18; vgl. Act. 14, 22; 2 Petr. 1, 11). In dem ersten Briefe des Petrus und dem ersten des Johannes aber fehlt die Formel überhaupt, und im vierten Evangelium verrathen nur ganz vereinzelte Andeutungen (3, 3. 5; 18, 36), daß der Begriff der Herrschaft Gottes in dem Gedankenkreise Jesu die herrschende Stellung eingenommen hat. Eine genauere Beobachtung des ersten Briefes des Petrus ergiebt es, daß dieser Apostel mit dem Gedanken vertrauter geblieben ist als Johannes. So stark eschatologisch seine Auffassung der christlichen Religion normirt ist, so stellt er die Gegenwart der christlichen Gemeinde unter den Gesichtspunkt, daß sie durch die Befreiung von der Sünde darauf hingewiesen ist, der Gerechtigkeit zu leben, und daß ihre Glieder aus dem frühern Irregehen sich zu dem Hirten und Aufseher ihrer Seelen gewendet haben (2, 24. 25) Daß aber Gott als Hirt bezeichnet wird, ist Bild seiner Königsherrschaft. Wenn nun dieser Gesichtspunkt in dem Briefe nicht weiter durchschlägt, so erklärt es sich daraus, daß Petrus die Bestimmung der christlichen Gemeinde nach der Vergleichung mit den mosaischen Prädicaten der israelitischen Gemeinde, als Object göttlicher Erwählung und als Subject specifischen Cultus beurtheilt (2, 5. 9), nicht nach der entwickelteren prophetischen Auffassung

derselben. Aber in das Bild des Hauses Gottes, welches der Vorstellung von seinem Reiche deshalb analog ist, weil Gott indirect als der Hausherr über seine Familie bezeichnet ist, schließt doch Petrus die Aufgabe der Gerechtigkeit ein, in deren Erfüllung seine Leser thätig sind (4, 17. 18). Indirect aber wirkt gerade die Vorstellung vom Reiche Gottes, welche in der Parabel Jesu vom Säemann durchgeführt ist, in dem Bilde der Frucht, welches mehrere Schriftsteller für die Gerechtigkeit gebrauchen (Jak. 3, 18; Hebr. 12, 11; Gal. 5, 22; Röm. 6, 22; Phil. 1, 11). Denn im Alten Testament ist dieser Sprachgebrauch nicht begründet, während die Vorstellung bei Jesus sehr geläufig ist. Ferner wirkt die Vorstellung von der Herrschaft Gottes in der regelmäßigen Bezeichnung *δοῦλος θεοῦ* oder *Χριστοῦ*, welche die Apostel auf sich und auf die übrigen Christen anwenden (Röm. 14, 18; 1 Thess. 1, 9). Endlich schlägt der sehr häufige Ausdruck: Gott des Friedens, und die Anwünschung des Friedens von Gott her, welche nicht blos in den Briefen des Paulus üblich ist, durchaus in die Vorstellung vom Reiche Gottes ein, dessen Gerechtigkeit eben auf den Frieden unter den von Gott erwählten Menschen abzielt.

Aber alle diese Nachweisungen dienen nur zu geringer Einschränkung der Beobachtung, daß der leitende Gedanke Jesu in den Briefen des Neuen Testaments nicht vorherrscht. Man wird diese Thatsache verschieden deuten können. Hat sie den Sinn, daß die Aufmerksamkeit der Apostel überhaupt von diesem Hauptgesichtspunkte abgelenkt worden ist, so daß sie denselben nur noch in gebrochener Gestalt, in vereinzelten Merkmalen, oder gelegentlich sich vergegenwärtigt haben? Oder ist anzunehmen, daß sie in der mündlichen Verkündigung zur Gründung der Gemeinden die leitende Idee im Sinne Jesu geltend gemacht, und nur in dem brieflichen Verkehre mit den bestehenden Gemeinden andere Gründe zur Belehrung und Ermahnung verwendet haben? Oder sind Unterschiede zwischen den einzelnen Aposteln wahrzunehmen, denen gemäß die bezeichneten Möglichkeiten und besonderen Erklärungsgründe je bei dem einen oder bei dem andern obwalten? Um diese Vermuthungen zu begrenzen, muß daran erinnert werden, daß der Verfasser der Apostelgeschichte im Allgemeinen und in Beziehung auf Paulus besonders bezeugt, daß die Verkündigung sich auf das Reich Gottes bezogen hat. Während aber dieser Mann der zweiten Generation mit dem ursprünglichen

Gesichtspunkte noch vertraut ist, formulirt der ihm gleich stehende Verfasser des Hebräerbriefes den Inhalt der Rede Jesu und der Apostel in dem unbestimmteren Begriff der *σωτηρία*, stellt den Gedanken der Herrschaft Jesu in die Projection der Zukunft (2, 3—5), und führt denselben nicht unter den elementaren Gegenständen des christlichen Unterrichts auf (6, 1. 2). In diesen letzteren Thatsachen erscheint also eine Zersetzung der ursprünglichen Idee vom Reiche Gottes, und sie findet ihre wahrscheinliche Erklärung aus der vorherrschenden Erwartung der Wiederkunft Christi, welche, indem sie die Gesammtanschauung des ersten Briefes des Petrus leitet, daselbst auch nur indirecte Spuren der Idee der gegenwärtigen Herrschaft Gottes übrig gelassen hat. Für den Gedankenkreis des Jakobus kommt der Umstand in Betracht, daß derselbe den sittlichen Inhalt des christlichen Gesetzes in dem Begriff der Weisheit, nach dem Vorbild der moralischen Reflexion in den Proverbien und den verwandten Schriften aufgefaßt hat. So stark nun der sittliche Gemeinsinn in diesem Briefe hervorgehoben wird, so unterscheiden sich doch der Begriff der Weisheit und der der Gerechtigkeit dadurch, daß der beiden gemeinsame Stoff als Weisheit unter der Form der individuellen Charakterbildung und der individuellen Verantwortlichkeit gegen Gott als Richter gesammelt wird, während die Gerechtigkeit die Richtigkeit der individuellen Gesinnung und Handlungsweise direct auf das Product des geordneten Zustandes der menschlichen Gemeinschaft bezieht. Wurde das Christenthum als Weisheitslehre aufgefaßt, so wurde begreiflicherweise die Bedeutung des Reiches Gottes als des sittlichen Productes bei Seite geschoben. Johannes endlich ist in einer ähnlichen individualistischen sittlichen Auffassung begriffen; auch er motivirt die Nothwendigkeit der Bruderliebe aus der Verantwortlichkeit des Einzelnen vor dem göttlichen Gericht (1 Joh. 4, 17. 18); übrigens unterscheidet er sich von Jakobus dadurch, daß er die Aufgabe des christlichen Lebens überwiegend unter den religiösen Gesichtspunkt der göttlichen Causalität, sowie der Einwirkung des Vorbildes Christi und des Antriebes seiner Gebote stellt. Bei dieser Anschauungsweise also war er nicht besonders zur Aneignung des Gedankens Christi vom Reiche Gottes disponirt; darum weicht auch seine Darstellung der Reden Christi von dem authentischen Bilde der übrigen Evangelien ab. Indessen wird sich ergeben,

wie nahe er dem leitenden Gesichtspunkte Christi von einer andern Seite her kommt.

Wenn hingegen die Apostelgeschichte bezeugt, daß Paulus in der mündlichen Verkündigung den authentischen Begriff vom Reiche Gottes als der gegenwärtigen Aufgabe aufrecht erhalten hat, so dient zu einer gewissen Bestätigung einmal der Umstand, daß nur in Stellen seiner Briefe, nicht in denen der anderen Apostel, jener Begriff wieder auftritt, insbesondere daß er Kol. 4, 11 seine berufsmäßige Thätigkeit indirect als ein Wirken auf das Reich Gottes hin bezeichnet, ferner daß er seinen Berufsdienst 2 Kor. 3, 9 den Dienst an der Gerechtigkeit nur nennen konnte, wenn er dabei die Relation zwischen Gerechtigkeit und Reich Gottes dachte. Uebrigens berührt Paulus diesen Gedanken in seinen Briefen deshalb so selten, weil dieselben den verschiedenartigen Angelegenheiten der gottesdienstlichen Gemeinden gewidmet sind. Es ist nämlich nothwendig, zwischen der Bestimmung der von Christus erwählten Jünger zur Vollziehung des Gottesreiches als ihrer specifisch sittlichen Aufgabe und ihrer Bestimmung als ἐκκλησία zu unterscheiden. Denn dieses Wort (Mt. 16, 18; 18, 17) entspricht dem hebräischen קָהָל; dasselbe bezeichnet das Bundesvolk in seiner technischen Gottesverehrung, nicht aber sofern es bestimmt ist, die Herrschaft Gottes an sich zu erfahren und seiner Leitung durch den sittlichen und rechtlichen Gehorsam gegen sein Gesetz sich unterzuordnen. Ferner weist der zweimalige Gebrauch dieses Wortes im Matthäusevangelium darauf hin, daß in der Verbindung der Jünger als Ekklesia rechtliche Ordnungen eintreten werden [1]); hingegen die Verbindung derselben Personen zum Gottesreich hat ihr wesentliches Merkmal darin, daß die Liebe die Rechtsordnung ungiltig macht (Mt. 5, 38—42; 1 Kor. 6, 6—8). Endlich ist die Verbindung der Menschen zum Gottesreich, wie schon bemerkt wurde (S. 294), zwar darauf berechnet, in die Erscheinung zu treten, aber dessen Verwirklichung wird immer nur durch die Ahnung des Glaubens, niemals durch die directe Congruenz der sinnenfälligen Erscheinung mit der Werth gebenden Absicht des gerechten Handelns constatirt werden können. Hingegen ist die Verbindung der Jünger Jesu als Ekklesia insofern

---

1) Vgl. Steitz, der neutestamentliche Begriff der Schlüsselgewalt. Stud. u. Krit. 1866. S. 435—483.

für jeden sinnenfällig, als jeder den Artunterschied ihres gemeinsamen Betens und ihrer sacramentalen Handlungen von den übrigen Culten nach Inhalt und Form erkennen kann, auch wenn damit eine abweichende Beurtheilung des Werthes dieser Gottesverehrung zusammengeht.

Nun steht die objective wie die subjective Richtigkeit der christlichen Gottesverehrung unter Bedingungen nicht nur der Erkenntniß der religiösen Wahrheit, sondern auch der gegenseitigen sittlichen Gesinnung der Gemeindeglieder. Die Gottesverehrung in den Gemeinden mußte nicht blos richtig abgegrenzt sein gegen die Vermischung mit der Theilnahme an jüdischem und heidnischem Cultus, sondern ihre Gesundheit erforderte auch die Aufrichtigkeit der zu ihr verbundenen Menschen gegen einander. Unter diesen Gesichtspunkt treten nun die mannigfachen sittlichen Belehrungen und Rügen, welche die neutestamentlichen Briefe theils bestimmten Irrthümern und Mängeln entgegensetzen, theils zur Vervollständigung allgemeiner Belehrungen über die Ordnung des Glaubens hinzufügen. Warum finden nun dieselben niemals eine directe Begründung in dem obersten sittlichen Gedanken des Gottesreiches? warum hat sogar Paulus denselben fast nur wie in einer Interjection berührt? Man kann zunächst diesen Fragen durch die Bemerkungen begegnen, daß eine Vollständigkeit der sittlichen Belehrung im wissenschaftlichen Sinne, welche die Analyse jenes Begriffes erfordern würde, nicht im Gesichtskreis der Briefschreiber lag; ferner daß, je sicherer Einer in den Principien ist, und je mehr er voraussetzt, daß die Anderen dieselben nicht verwerfen, er um so weniger direct auf dieselben zu verweisen braucht. Man darf auch behaupten, daß gerade der christliche Begriff vom Reiche Gottes es erlaubt, den sittlichen Unterricht an Gedanken anzuknüpfen, welche in jenem Ganzen eine untergeordnete Stellung einnehmen. Denn jedes Glied der sittlichen Totalität hat den Werth des Ganzen. Nicht blos das Gottesreich in dem Sinne der sittlichen Organisation des ganzen Menschengeschlechtes ist der Zweck an sich; sondern jede einzelne Seite, welche dazu gehört, die individuelle Tugend, wie die Reinheit der Familie oder eines andern engern Lebenskreises kann als Zweck an sich geltend gemacht werden, denn jeder Zweck ist eben darin als sittlicher Zweck gesetzt, daß er zugleich wieder Mittel zu anderen Zwecken ist, und alle anderen Zwecke als Mittel für sich in Anspruch nehmen darf.

Indessen liegt einmal die Thatsache vor, daß Jakobus, Johannes und der Verfasser des Hebräerbriefes den sittlichen Gedanken des Gottesreiches überhaupt aus den Augen gesetzt haben. Hierin kann man nicht umhin einen Abstand ihres Gesichtskreises von dem durch Jesus vertretenen zu erkennen, der einen Verlust bezeichnet. Wodurch also kann geschichtlich dieses Herabsteigen von der Höhe der Anschauung Jesu erklärt werden? Ich meine, durch die vorherrschende Beachtung des Bedürfnisses der gottesdienstlichen Gemeinden, welches durch ihre geschichtliche Lage in der Umgebung einer feindseligen Culturwelt angezeigt ist. In der von Jesus verkündeten Aufgabe des Gottesreiches ist die Universalität derselben bekanntlich durch das Gebot der Feindesliebe ausgedrückt, und dasselbe wird direct dadurch hervorgehoben, daß die Liebe zu den Brüdern, blos für sich betrachtet, keine Gewähr der übernatürlichen Sittlichkeit leisten soll, da ja auch die natürlichen Menschen sich zu ihr fähig zeigen (Mt. 5, 43—48). Nun aber waren die von den Aposteln gegründeten Gemeinden, welche in dem Bekenntniß Gottes als des Vaters und Jesu als des Christus zusammengetreten waren, zunächst darauf hingewiesen, daß ihre Glieder sich auch in sittlicher Beziehung mit einander einlebten. Mochte die religiöse Begeisterung, welche die Christen an den verschiedenen Orten zusammengeführt hatte, noch so groß sein, so ergab die Erfahrung, daß der Entschluß zur gottesdienstlichen Gemeinschaft keineswegs von der zureichenden natürlichen Fertigkeit der Liebe zu den Brüdern begleitet war, sondern bis zur Erreichung der Harmonie mit denselben einen weiten Weg der sittlichen Erziehung vor sich hatte. Mochte die Bereitschaft zur Liebe gegen die Feinde und Verfolger noch so entwickelt sein, so war die Verbreitung des Christenthums über die Völker darauf angewiesen, daß möglichst Viele in die gottesdienstlichen Gemeinden eintraten, um dort zugleich auch in der Gerechtigkeit Gottes geübt zu werden. Also indem die Bildung und Entwickelung der gottesdienstlichen Gemeinden als das unumgängliche Mittel für die Entwickelung des Reiches Gottes erscheinen mußte, so bot sich die Sorge für ihre normale Ausgestaltung als die nächste Aufgabe der Christen dar. Und indem diese Gemeinden, schon lediglich um ihren gemeinsamen Gottesdienst richtig und aufrichtig auszuüben, der Erziehung in der übernatürlichen Gerechtigkeit bedurften, so trat wiederum diese Aufgabe in die Stelle des Mittels zur Gestaltung der gottes-

dienstlichen Gemeinden. Indem die beiden Functionen der Gemeinde Christi, die sittliche Hervorbringung des Gottesreiches und die technische sinnenfällige Gottesverehrung unterschieden sind, so ergiebt sich an diesen geschichtlichen Umständen, daß jene Functionen auf eine Wechselwirkung angewiesen sind, daß sie abwechselnd als Mittel und Zweck erscheinen.

Aber indem in den apostolischen Briefen zur Erziehung der Gemeinden der Unterricht in der Gerechtigkeit, die zum Reiche Gottes gehört, als das Mittel zum Zweck ihrer gottesdienstlichen Eintracht in Bewegung gesetzt wird, so erfolgt eine durchgängige Verengerung des Gesichtskreises im Vergleich mit dem, welchen Jesus innehielt. Dieselbe tritt darin hervor, daß durchgängig die Liebe zu den Brüdern als die oberste Aufgabe, als die specifische Probe des Christenthums vorgeschrieben wird. Dieses gilt von allen neutestamentlichen Schriftstellern (Jak. 2, 8. 9. 14—16; 4, 11; 5, 9; 1 Petr. 1, 22; 2, 17; 3, 8; 4, 8; 1 Joh. 2, 9—11; 3, 14—18; 4, 20. 21; Hebr. 6, 10; 10, 32—34; 13, 1; 1 Thess. 4, 9; Gal. 6, 10; 1 Kor. 6, 6—8; 8, 11—13; 11, 33; Röm. 12, 10; 14, 10. 15). Insbesondere gelten die Ermahnungen des Paulus zum Frieden, zum Gemeinsinn und zur Unterordnung des Einzelnen unter das Interesse der Gesammtheit (1 Thess. 5, 13; 2 Kor. 13, 11; Röm. 12, 3; Phil. 2, 2—4; Eph. 4, 2. 3), dem sittlichen Bestande der Gemeinden zum Zweck ihrer gottesdienstlichen Gemeinschaft. Auch das organische Zusammenwirken der Gemeindeglieder zu dem Ganzen, welches er in dem Bilde des Leibes Christi ausdrückt (Röm. 12, 4. 5; 1 Kor. 12, 12), ist von ihm nur auf das Zustandekommen der gottesdienstlichen Bestimmung der Gemeinden berechnet, und das Bekenntniß Jesu als des Herrn (1 Kor. 12, 3; Röm. 10, 9) hat sichtlich keine ausschließliche Beziehung auf dessen Herrschaft über die sittliche Gemeinschaft, sondern zunächst auf die Anbetung, welche ihm in der christlichen Gemeinde zu Theil wird (Phil. 2, 10. 11). Auch sofern der Herr Christus als die Ursache der verschiedenen Gnadengaben oder Dienste in der Gemeinde (1 Kor. 12, 5) bezeichnet wird, hält Paulus den Gesichtspunkt ihrer gottesdienstlichen Bestimmung inne; und sofern die sittliche Thätigkeit auf das Leben Christi in den Gläubigen (Gal. 2, 20; 2 Kor. 13, 5) zurückgeführt wird, bildet die sittliche Gesundheit der bestehenden gottesdienstlichen Gemeinden den Gesichtskreis. Die Modification des Bildes des Leibes Christi

durch die Vorstellung von Christus als dem Haupte der Gemeinde, in den Briefen an die Kolosser und an die Epheser, reicht über diese Anschauung nicht wesentlich hinaus, obgleich dazu ein specieller Anlaß sich darbietet. Denn die Gedanken, daß Christus als das Haupt der Gemeinde der Grund und Zweck der Weltschöpfung ist, daß er die Versöhnung des All über sich genommen hat, weil er wollte, daß die Fülle der Dinge in ihm ihre Ruhe finde (Kol. 1, 15—20), daß der Vorsatz Gottes dahin geht, alle Dinge in Christus als ihrem Zwecke zusammenzufassen (Eph. 1, 9. 10), daß die Gemeinde von ihrem Haupte Christus erfüllt ist, der sich selbst mit allen Dingen in allen Beziehungen erfüllt (1, 22. 23), finden ihr Verständniß nur dann, wenn die von ihm geleitete Gemeinde als der Rahmen für die zum sittlichen Reiche Gottes verbundene Menschheit erkannt wird. Nichts desto weniger fehlen in diesen Aussprüchen die Merkmale davon, daß diese Ergänzung beabsichtigt ist; vielmehr ist gerade im Briefe an die Epheser (1, 4—6) die Bestimmung der in Christus ewig erwählten Gemeinde direct auf das Lob der Erscheinung der göttlichen Gnade, also gerade auf ihre gottesdienstliche Qualität hinausgeführt.

Thatsache also ist, daß die Verfasser der Briefe des Neuen Testaments, indem sie für die sittliche Gesundheit der Gemeinden der christlichen Gottesverehrung Sorge tragen, hiezu alle möglichen Beziehungen der Idee des sittlichen Reiches Gottes gebrauchen, jedoch die principale Bestimmung der gottesdienstlichen Gemeinden zur Vollziehung des sittlichen Reiches Gottes nicht im Auge behalten haben, und in dieser Hinsicht hinter der Höhenlage des Gedankenkreises Christi zurückbleiben. Hingegen stimmen die Briefe mit den Andeutungen, welche an den zweimaligen Gebrauch des Wortes ἐκκλησία im Matthäusevangelium geknüpft ist, insofern überein, als sie die ersten Ansätze von Rechtsordnungen vergegenwärtigen, welche in den Gemeinden nothwendig wurden. Den Anlaß dazu bietet nicht blos das Bedürfniß nach Ordnung der gottesdienstlichen Versammlungen, sondern auch der Umstand, daß alle möglichen socialen Beziehungen der Christen innerhalb des Gemeindeverbandes geordnet werden mußten, weil dieselben nicht mehr nach den Maßstäben der nicht christlichen Gesellschaft beurtheilt werden konnten [1]). In dieser Hinsicht sind die Gemeinden

1) Vgl. meine Abhh. über Die Begründung des Kirchenrechtes im

der christlichen Gottesverehrung oder die Kirche, welche ihr Dasein durch die Folge der Zeiten fortgesetzt hat, ein Glied der geschichtlichen Bewegung der irdischen Menschheit. Sofern jedoch diese Gemeinschaft zugleich ein Interesse des christlichen Glaubens bezeichnet, wird sie gemäß der Anleitung im ersten Brief an die Korinther und dem an die Epheser als der Organismus der Menschen aus der Gnade Gottes geschätzt.

34. Die Sorge um die unverfälschte Haltung der gottesdienstlichen Gemeinden ist auch der Grund, warum Paulus seine Verkündigung der guten Botschaft Gottes, wie er sie im Eingang des Briefes an die Römer bezeichnet, auf einen andern directen Inhalt bestimmt, als auf den des Gottesreiches. Die Zweckbestimmung des letztern ist freilich darin aufrecht erhalten, daß seine Botschaft Gotteskraft zur σωτηρία für jeden Gläubigen enthält und auf die Gläubigen überträgt (Röm. 1, 16); denn dieses Rettungsheil ist nur in dem vollendeten Reiche Gottes und demgemäß zu erwarten, daß die Gotteskraft oder der Geist sich in jedem Gläubigen zur activen Gerechtigkeit und Selbstheiligung bewährt (Gal. 5, 5. 6; 2 Kor. 6, 6. 7). Allein Paulus stellt als das Mittel zur Erreichung dieses Zieles die Enthüllung der Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben voran, und denkt hierin die nächste Wirkung der Offenbarung Gottes in Christus, welche die Gemeinden zum Zweck ihrer Selbstunterscheidung vom Judenthum als den maßgebenden Grund ihrer gottesdienstlichen Existenz richtig verstehen müssen. Die Gerechtigkeit von Gott her aus dem Glauben oder unter der Bedingung des Glaubens erweist sich nun, bei der nähern Beobachtung der Zeugnisse in den paulinischen Briefen, als ein Begriff, welcher von dem bisher erörterten gemeinsamen Begriff der activen sittlichen Gerechtigkeit abweicht. Allein diese Abweichung knüpft sich an ein eigenthümliches Merkmal dieses vom Alten Testamente her überlieferten Begriffs; von der andern Seite her ist sie bedingt durch eine Rücksichtnahme auf den pharisäischen Sprachgebrauch, welchen Paulus gelten läßt, indem er dem besondern Grundsatz der Gegner um so schärfer entgegen treten will. Dieser Umstand ist einer her-

---

evangelischen Begriff von der Kirche, in der Zeitschr. f. Kirchenrecht VIII. (1869) und über Die Gründe der Politisirung der Kirche in Gelzer's Protestantischen Monatsheften 1858. Band 2.

vorragenden Beachtung bedürftig, da erst hienach erkannt werden kann, in wie weit die Gedankenbildung des Paulus auf diesem Punkte sich von den anders lautenden Gedanken der anderen Schriftsteller des Neuen Testaments entfernt.

Der eigenthümliche Begriff von δικαιοσύνη θεοῦ als Prädicat der Gläubigen (Röm. 1, 17; 3, 21. 22; 5, 17. 20; 8, 10; 9, 30; 10, 3. 4. 6. 10; 2 Kor. 5, 21; Gal. 3, 21; Phil. 3, 9) wird zunächst formell dadurch erläutert, daß das Verbum δικαιοῦν als die Handlung Gottes, welche jene Gottesgerechtigkeit am Menschen hervorbringt, mit dieser Vorstellung parallel geht. Das Verbum hat aber in den LXX. als Ersatz für הִצְדִּיק, und in Beziehung auf den gerichtlichen Streit die Bedeutung: gerecht sprechen, von Anklagen frei sprechen. Weiter kommt in Betracht, daß die Bitte der Gerechten in den Psalmen regelmäßig dahin geht, daß Gott ihr Recht, ihre Geltung gegenüber ihren gottlosen Bedrückern wie in einem Gerichtshandel durchführen möge. Der Sinn dieser Bitte wird nicht erschöpft durch das Interesse der persönlichen Selbsterhaltung, sondern richtet sich danach, daß der Werth der Gerechtigkeit erst durch öffentliche Anerkennung vollendet wird, daß es also im Interesse der sittlichen Weltordnung ist, die vorhandene sittliche Leistung zu Ehren zu bringen. Deshalb ist auch das Gericht, welches die Gerechten von Gott begehren, ein Gericht göttlicher Gerechtigkeit; d. h. der Act der öffentlichen Feststellung der Gerechtigkeit der Menschen durch Gott bewährt die Zuverlässigkeit Gottes selbst, dessen Gerechtigkeit selbst nicht offenbar würde, wenn er nicht die Gerechten unter den Menschen gegen die Gottlosen zu Ehren brächte. In dem Gesichtskreis des Paulus ist dieses Ziel, welches die Psalmisten in jedem Augenblicke für jeden einzelnen Fall in Aussicht nehmen, für Alle an das allgemeine Endgericht Gottes geknüpft. In der gemein jüdischen Ueberzeugung, welche Paulus im Eingang des Römerbriefes adoptirt, lautet der Grundsatz, daß die Erfüller des Gesetzes gerecht gesprochen werden (2, 13). Der Ausspruch würde unverständlich sein, wenn der Begriff der Gerechtigkeit schon durch die Vollständigkeit der gesetzmäßigen Handlungsweise gedeckt würde; es gehört aber dazu, daß der Werth derselben auch in der Welt ordnungsmäßig durch Gott zur Anerkennung gebracht werde. Daß Paulus auch in der speciell christlichen Beurtheilung der sittlichen Gerechtigkeit auf Grund des Glaubens, der durch die

Liebe wirksam ist, diese Rücksicht auf das zukünftige göttliche Gericht einschließt, ist bei der Erklärung von Gal. 5, 5. 6 (S. 285) dargelegt worden. Nach diesem Umstande richtet sich auch die dem Petrus und dem Paulus gemeinsame Vorstellung, daß die Heilsvollendung in der Ertheilung von Lob und Ehre von Gott her bestehen werde (1 Petr. 1, 7; 2, 7; Röm. 5, 2; 8, 18; 9, 23; 1 Kor. 2, 7), wie dieses schon als gemein jüdische Erwartung feststeht (Röm. 2, 7. 10). Die Relation des Begriffs *δίκαιος* auf göttliches Urtheil, welche in den unbestimmteren Formeln *δίκαιον παρὰ τῷ θεῷ*, *ἐνώπιον τοῦ θεοῦ* (2 Thess. 1, 6; Act. 4, 19) auftritt, wirkt auch im Gebrauch von *δικαιοῦσθαι* (Gal. 3, 11; Röm. 3, 20) so, daß es unnöthig erscheint, auszudrücken, daß Gott selbst das Subject des Urtheils ist, welches zu empfangen die Menschen vor ihm auftreten. Nach demselben Maßstabe entbehren die Sünder der Ehre, welche von Gott zu verleihen wäre (Röm. 3, 23). Endlich scheint die Stellung dieser Combination in der Anschauungsweise der Psalmisten auch durch, indem Paulus in der Schilderung seiner persönlichen Lebensführung (2 Kor. 6, 3—10), an die Beziehungen, welche sein Bewußtsein sittlicher Gerechtigkeit ausdrücken, die Worte *διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας* anknüpft (V. 8), weil die Gerechtigkeit an sich nicht gleichgiltig ist gegen ihre Anerkennung oder Verunehrung. Nur ist es der christliche Grundsatz, in der Erwartung des göttlichen Urtheils sich über die Anerkennung oder Nichtanerkennung von Menschen hinwegzusetzen (1 Kor. 4, 3. 4).

Steht also vom Alten Testamente her fest, daß das Verbum *δικαιοῦν*, auch unter Voraussetzung einer vollständigen werkthätigen Erfüllung des Gesetzes, welche der Pharisäismus für sich in Anspruch nahm (Phil. 3, 6), den göttlichen Act des anerkennenden Urtheils bedeutet, so wird dieses Ergebniß in allen Fällen des paulinischen Sprachgebrauchs erprobt werden müssen. Aber zugleich ist von vorn herein sicher, daß auch die pharisäische Ansicht, deren Geltung in der christlichen Gemeinde Paulus bekämpft, und deren Unwahrheit er behauptet, nämlich daß die Menschen *δικαιωθῶσι ἐξ ἔργων νόμου* (Gal. 2, 16; 3, 11; Röm. 3, 20; 4, 2), den Werth der Werke des Gesetzes zum Zwecke der Gerechtigkeit von dem anerkennenden Urtheile Gottes abhängig macht. Wenn es etwa Gal. 5, 4 so erscheint, als ob *δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ* „gerecht werden" bedeutet, so ist diese Formel vielmehr entweder

zu dem vollständigen Ausdruck in 3, 11 zu ergänzen, oder wenn das Verbum medial und reflexiv zu verstehen ist, so ist in dem Anspruch, sich innerhalb des Gesetzes durch dessen Erfüllung zu rechtfertigen, das entsprechende Urtheil Gottes vorweggenommen. Es kommt aber vor Allem darauf an, den Grundsatz, welchen Paulus seinen Gegnern in den galatischen Gemeinden imputirt, auch im Sinne dieser letzteren selbst festzustellen. Denn indem Paulus denselben Grundsatz auch in dem nach Rom gerichteten Briefe bestreitet, so ist sein hier eingeschlagenes Beweisverfahren schwerlich durch örtliche Erscheinungen gleicher Art hervorgerufen, sondern durch die Rücksicht auf die Opposition, die er in Jerusalem und in Galatien, vielleicht auch sonst erfahren hat, bedingt. Nun ergiebt sich aus dem Briefe an die Galater (4, 10; 5, 2), daß diese Heidenchristen im Begriffe waren, sich der Beschneidung und der Feier der Feste zu unterziehen, welche im mosaischen Gesetze vorgeschrieben sind. Die pharisäischen Judenchristen, welche den Antrieb dazu ausübten, müssen diese Handlungen als nothwendige Bedingungen der Gerechtigkeit dargestellt haben, welche die göttliche Vollendung des Heiles zu erwarten hat (Act. 15, 1. 5). Ein directes Zeugniß dafür ist freilich nicht vorhanden. Denn die Formel, mit welcher Paulus die Tendenz der Gegner bezeichnet, trägt in der Allgemeinheit ihrer Ausprägung das Zeichen davon an sich, daß sie von ihm selbst als die Consequenz der gegnerischen Ansicht gebildet ist. In der zu vergleichenden Stelle der Apostelgeschichte ferner kommt nicht δικαιωθῆναι, sondern σωθῆναι vor. Jedoch muß die Gerechtigkeit der Titel gewesen sein, unter welchem die pharisäischen Christen den unverständigen Galatern die Beschneidung, den Sabbath und die anderen Feste aufgenöthigt haben. Denn einmal ist die Gerechtigkeit die Gesammtaufgabe, auf welche der Pharisäismus die jüdischen Cultuspflichten richtet; dieser Begriff ist auch dem Begriff σωθῆναι in dem gemeinsam jüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch correlat. Endlich aber wäre die Gedankenreihe, welche Paulus nur auf Anlaß dieser Gegner gebildet hat, noch schwerer verständlich, als sie ist, wenn nicht von ihnen das Stichwort der Gerechtigkeit dargeboten worden wäre.

Also der Religionsfehler des Pharisäismus (S. 276) sollte in der christlichen Gemeinde legalisirt werden; und daß dieses Heidenchristen zugemuthet wurde, ist nichts Schlimmeres, als daß

diese Methode von Judenchristen aufrecht erhalten wurde. Jener pharisäische Grundsatz verstieß aber ebenso gegen das mosaische Gesetz, wie gegen die von Christus erneuerte Tendenz des Prophetismus. Jene Cultushandlungen dienen dem Gesetze gemäß zur Heiligung der Israeliten. Das heißt, die Beschneidung der Knaben und die Begehung der Feste, weiterhin die Reinigungen, die öffentlichen und die Privatopfer haben den Sinn, daß die Einzelnen und daß die ganze Gemeinde in den Fällen, welche den Anlaß gaben, die Heiligung des Volkes durch Gott für sich wirksam machten, sich dem Gepräge des göttlichen Eigenthums unterzogen, welches der natürlichen Volkseinheit verliehen war. Es ist eine gewaltige Verkehrung, daß diese Handlungen nicht als Mittel zur Unterordnung der Einzelnen unter den gegebenen religiösen Charakter des Volkes anerkannt, sondern für Mittel der persönlichen Auszeichnung des Einzelnen vor den Anderen oder als Stoff seiner sittlichen Charakterbildung ausgegeben wurden. Diese Mißdeutung des mosaischen Gesetzes durch die Pharisäer hat Paulus nicht berichtigt. Er würde seinen pharisäischen Gegnern vielleicht wirksam begegnet sein, wenn er ihre Combination zwischen Gerechtigkeit und mosaischen Cultushandlungen als falsch erwiesen, wenn er gemäß dem richtigen Sinne des mosaischen Gesetzes die Beziehung des Cultus auf die Theilnahme an der Heiligkeit des alten Bundesvolkes behauptet, und wenn er dieser Ordnung gegenüber gezeigt hätte, daß die Heiligkeit der neuen Bundesgemeinde, ihre Angehörigkeit zu Gott, durch die Erlösung in Christus in der Art verbürgt ist, daß sie für den Einzelnen immer schon durch seinen Glauben, nicht durch äußere Handlungen, geschweige denn durch Handlungen der alten Ordnung, vermittelt wird. Dieses Verfahren ist im wesentlichen von dem Verfasser des Hebräerbriefes geübt worden, da die Vorliebe für irgend welche Enthaltungen von Speisen, die er an den Empfängern seines Briefes zu bekämpfen hatte, dem Streben nach alttestamentlicher Heiligung analog war.

35. Paulus also nimmt die pharisäische Combination zwischen gesetzlichen Cultushandlungen und der Aufgabe der Gerechtigkeit als die im mosaischen Gesetze selbst begründete Ansicht an. Jedoch geschieht dieses nur in den Gedankenreihen, welche durch den Conflict mit dem Judenthum oder dem Juden-

christenthum hervorgerufen worden sind. In der Deutung der activen sittlichen Gerechtigkeit, welche er mit den übrigen Schriftstellern als die Aufgabe des Christenthums anerkennt, und welche das Object der göttlichen Gerechtsprechung im Endgericht bildet, hat er nicht blos die Beziehung auf das christliche Gesetz eingeschlossen, sondern gewissermaßen auch die auf das mosaische Gesetz, welches in jener Gestalt als überlieferter Ausdruck des göttlichen Willens fortdauert (Gal. 5, 6; 6, 2; 1 Kor. 7, 19; Röm. 8, 4; 13, 9. 10. S. 292). Hingegen ist er auf die pharisäische Combination zwischen mosaischem Ceremonialgesetz und Gerechtigkeit so eingegangen, daß er hierin den Bestand des Mosaismus erkennt. Diese Ansicht erhält er gerade auf seinem christlichen Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aufrecht, und zwar in einer Härte, welche ihm einen bedeutenden Theil der alttestamentlichen Religion vollständig aus den Augen gerückt hat. Die richtige Thatsache ist, daß die von Moses ausgehende Religionsstiftung auf dem bestimmten Glauben an den erlösenden Gott der Väter beruht, und daß seine Gesetzgebung an diesem Glauben ihren Verpflichtungsgrund besitzt (Exod. 20, 2). Paulus aber beurtheilt die mosaische Gesetzgebung, wie schon oben (S. 285) berührt werden mußte, so daß die Erfüllung des Gesetzes keine Relation zum Glauben und zur Gnade Gottes in sich schließen oder voraussetzen soll. Der Zusammenhang und die Ableitung dieser auffallenden Annahme wird durch die Erörterung im 4. Capitel des Briefes an die Römer deutlich.

Hier ist die Absicht des Paulus die, die Ordnung des Glaubens, welche er an der Erlösung in Christus nachgewiesen hat (3, 27. 31), auch an Abraham zu erproben. Die Ordnung des Glaubens denkt er als das Gegentheil der Ordnung der Werke zum Zweck der Gerechtsprechung. Daß er nun überhaupt die Frage aufwirft, was sein natürlicher Vorvater Abraham erreicht hat, macht er an dem Satz klar: wenn Abraham die Gerechtsprechung aus Werken erreicht hat, so hat er Ruhm, aber nicht bei Gott. Die Allegation in V. 3 dient dafür als Erkenntnißgrund, da Gott selbst in der Schrift die Rechtfertigung Abrahams wegen seines Glaubens bezeugt. Hiedurch wird indirect die Rechtfertigung Abrahams durch Gesetzeswerke ausgeschlossen, und zur Erläuterung dient V. 4. 5 der Gedanke, daß in dem letztern Fall ein Verhältniß von Recht und Schuldigkeit, im erstern Fall das

Verhältniß der Gnade zwischen Gott und Menschen wirksam wird. So exclusiv bestimmt nämlich Paulus den Unterschied zwischen der Glaubensordnung (νόμος πίστεως), welche für die Christen wie für Abraham gilt, und dem Mosaismus (νόμος ἔργων). Er rechnet also in diese Religionsstufe weder Gnade noch Glaube ein. Auf dieselbe Disjunction kommt er in V. 14—16 zurück. Wenn die Verheißung der Weltherrschaft an Abraham und seine Nachkommen auf die Bedingung der Gesetzerfüllung berechnet wäre, so würde der Glaube entleert, damit aber auch die Verheißung zerstört. Die Verheißung aber richtet sich an den Glauben, damit dieselbe der Gnade angehören könne, wie umgekehrt das Gesetz durch Hervorrufung der Uebertretungen den Zorn Gottes herbeiführt, dessen verderbliche Wirkung das Gegentheil der dem Abraham verheißenen Weltherrschaft ist. Ganz ebenso wird Gal. 3 entschieden, daß der göttliche Geist als ein Element des verheißenen Segens den galatischen Christen als Söhnen Abrahams durch den Glauben und nicht durch Gesetzwerke zu Theil geworden ist, einmal auf Grund des göttlichen Zeugnisses (Gen. 12, 3), dann weil nach einem andern Zeugniß (Deut. 27, 26) an der Beschäftigung mit dem Gesetz der Fluch für dessen Uebertretung haftet. So wie also die Verleihung sowohl der Gerechtigkeit als des göttlichen Geistes, als des verheißenen Segens an die Glaubenden durch Gottes Gnade dem Paulus durch die bekannten Zeugnisse Gottes in der heiligen Schrift feststeht, so ist es die Kehrseite dieser Ueberzeugung, daß die Gesetzwerke wegen des an ihnen haftenden Rechtsanspruches nicht die geeigneten Bedingungen zur Erreichung jener Gnadenziele sind. Vielmehr haftet an der Beschäftigung mit dem Gesetze der Fluch Gottes oder sein Zorngericht, weil die Uebertretung des Gesetzes deutlicher ist als seine Erfüllung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß das Urtheil des Paulus über die verderblichen Wirkungen des Gesetzes beherrscht ist durch seine entgegengesetzte christliche Ansicht von Gnade und Glauben. Dieses genetische Verhältniß der beiden Urtheile ist nun anders beschaffen, als der in der orthodoxen Dogmatik vorgetragene Zusammenhang, in welchem man gerade die Argumentation des Paulus zu reproduciren meint. In der Dogmatik wird vorausgesetzt, daß wenn nur die Menschen nicht durch die Sünde gehindert würden, sie durch die Erfüllung des Gesetzes das Leben erreichten; nur die durchgehende Nichterfüllung des Ge-

setzes sei der reale Grund für die göttliche Anordnung der Rechtfertigung aus Glauben. Allein Paulus führt zwar den Fluchzustand der Juden, welche das Gesetz übertreten, und die Herbeiziehung des Zornes Gottes durch das Gesetz als Gegenprobe für die Regel an, daß der Segen Abrahams den im Glauben Gerechten zu Theil wird. Aber als den Realgrund für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung durch Gesetzerfüllung führt er nicht die Thatsache der allgemeinen Sünde, sondern die Göttlichkeit der entgegengesetzten Regel und die Beziehungslosigkeit zwischen Gesetz und Glaube an.

Diese Ansicht des Paulus setzt sich also hinweg über alle Merkmale und Umstände, in welchen die geschichtliche Darstellung des mosaischen Gesetzes mit dem Heilsglauben an den Bundesgott verflochten ist. Er ignorirt außerdem die ganze Fülle der alttestamentlichen Frömmigkeit, welche sich in den Psalmen entfaltet, ignorirt namentlich deren Beziehung zu dem Gesetze, an welchem die Gerechten die göttliche Hilfe erkennen und mit Dankbarkeit sich aneignen. Oder sofern er sich auf Psalmen und Propheten einläßt, gebraucht er sie nicht als Documente der subjectiven Religion, sondern gemäß seiner Schriftgelehrsamkeit als Documente göttlicher Offenbarung[1]), durch welche die Anknüpfung des Christenthums an die Religion Abrahams bestätigt und erläutert wird. Demgemäß versteht Paulus das Gesetz als eine Ordnung gegenseitiger Rechte der Menschen und Gottes. Indem es keine Beziehung zum Glauben und zur Gnade Gottes haben soll, so ist der Grundsatz des Gesetzes, daß der Erfüller desselben das Leben erwirbt, gleich der Regel gemeint, daß dem Arbeiter sein Lohn nach Schuldigkeit zukommt (Röm. 10, 5; 7, 10; 4, 4). Indem also Paulus den Thatbestand des mosaischen Gesetzes in diesem Sinne beurtheilt, bejaht er eben auch als christlicher Apostel die pharisäische Auffassung desselben als die authentische und berechtigte. Als Christ stellt er nur in Abrede, daß die Absicht, das Leben als Lohn zu verdienen, Erfolg habe. Dazu dient ihm jenes Urtheil, daß das Gesetz mit dem Glauben und der Gnade nichts gemein habe, indem er als Christ die Gnade und den Glauben als die Bedingungen des Lebens anerkennt. Ja

1) Bernh. Duhm, Pauli apostoli de Judaeorum religione iudicia, (Gottingae 1873) p. 36.

man darf behaupten, daß er, um dem Pharisäismus seine Geltung in der christlichen Gemeinde zu bestreiten, dessen Tendenz auf rechtliche Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen in seiner Deutung des Sinnes des Gesetzes geschärft hat. Denn schwerlich kann bewiesen werden, daß die Pharisäer ihre Gesetzerfüllung außer aller Beziehung zum Glauben und zur Gnade Gottes gestellt wissen wollten. Paulus ist zu dieser Beurtheilung des mosaischen Gesetzes ohne Zweifel dadurch gekommen, daß er seinen frühern Pharisäismus durch seinen schroffen Uebergang zum Christenthum beleuchtete. In diesem erlebte er den vollen Contrast zwischen der angemaßten rechtlichen Geltung seiner Gesetzerfüllung für Gott und seiner Versöhnung mit Gott durch Gnade und Glauben. Deshalb ist seine geschärfte Deutung des mosaischen Gesetzes als einfacher Rechtsordnung zwischen Gott und den Israeliten, welche seine frühere pharisäische Beurtheilung desselben fortsetzt, durch seine Ueberzeugung vom Werthe des Christenthums beherrscht.

Paulus hat es aber nicht bewenden lassen bei dem Gegensatz zwischen der Ordnung des Glaubens und der Verheißung oder der Gerechtsprechung einerseits und andererseits der Ordnung der Werke des mosaischen Gesetzes, gemäß welcher man auf Fluch und Verderben zu rechnen hat, woraus folgt, daß die letztere im Christenthum nicht gilt. Er hat auch in der Vergleichung zwischen der Religionsstufe Abrahams, dem Mosaismus und dem Christenthum eine Unterordnung des mosaischen Gesetzes unter die Erfüllung der dem Abraham verliehenen Verheißung nach dem Schema von Mittel und Zweck festgestellt (S. 251). Im Galaterbrief nämlich beschränkt sich Paulus nicht auf die Nachweisung der Disjunction zwischen Glaubensordnung und Gesetzordnung wie Röm. 4, sondern er entscheidet einmal, daß die mit Mose eingetretene Gesetzordnung die an Abraham gerichtete Verheißung und deren Bedingung nicht ungiltig gemacht hat (Gal. 3, 17). Auf dieses negative Urtheil folgt dann die positive Auskunft, das Gesetz sei der Verheißung hinzugefügt zu dem Zweck der Uebertretungen, d. h. daß es übertreten werde, bis die Nachkommenschaft Abrahams auftrete, an welcher die Verheißung erfüllt wird (V. 19). Es ist schon erörtert worden, daß in diesem Zusammenhang die Ableitung des Gesetzes von den Engeln, im Vergleich mit der Herkunft der Verheißung von dem Einen Gott, der Unterordnung jener Institution unter die

Erfüllung dieses Zweckes entgegenkommt (S. 250). Aber jene nächste Bestimmung des Gesetzes, Uebertretungen hervorzurufen, welche dem eigenen Zeugniß des Gesetzes von seinem Gebrauche (Röm. 10, 5) so fern liegt, wird auch durch mehrere Aussprüche des Paulus im Brief an die Römer bezeugt. Die einfachste und durchsichtigste Erklärung der Art ist 5, 20: das Gesetz ist neben den Zusammenhang der Menschen in Tod und Sünde eingetreten, damit die Uebertretung groß werde. Dabei ist der weitere Zweck, der im Galaterbrief angedeutet wird, in der Form hinzugefügt, daß, wo die Sünde groß geworden ist, die Gnade eine noch viel größere Wirkung ausübt. Aber schon 3, 19 hat Paulus derselben Bestimmung des Gesetzes indirecten Ausdruck verliehen. Er fügt zu den Schriftzeugnissen über die allgemeine Sünde der Juden wie Hellenen noch hinzu, daß das Gesetz den Juden seinen ganzen Inhalt vorhält, damit jeder Mund gestopft und die ganze Welt vor Gott straffällig werde. Diese Absicht des Gesetzes setzt als nähern Zweck desselben eben voraus, Uebertretungen hervorzurufen. Daß diese abgestuften Zwecke an dem Gesetz haften, lehrt Paulus in V. 20 daraus erkennen, daß die umgekehrte Erwartung von der Gerechtsprechung aus Werken des Gesetzes überall nicht eintrifft. Endlich schildert er 7, 7—10 seine persönliche Erfahrung davon, wie die in ihm schlummernde Sünde durch den Reiz des ihm bewußt gewordenen Gesetzes erst lebendig und zu allem unerlaubten Begehren und zur Herbeiführung des Todes wirksam gewesen sei.

Bei dieser Combination ist nun die Abstufung von *παράπτωμα* oder *παράβασις* von entscheidender Bedeutung. Denn nur in der Uebertretung des Gesetzes findet Paulus die Form der in ihrer Art vollständigen Sünde, welche abgesehen davon im Menschen vorhanden, aber todt, unwirksam ist. Denn wo nicht Gesetz ist, ist auch nicht Uebertretung (4, 15), und Sünde wird nicht angerechnet, wenn nicht Gesetz ist (5, 13). Die Feststellung der Sünde als Schuld und als strafbar ist nicht möglich, wenn nicht Gesetz öffentlich verkündet und jedem Einzelnen zum Bewußtsein gekommen ist. So ist das Gesetz die Kraft der Sünde (1 Kor. 15, 56). Erscheint aber darin die Bestimmung des mosaischen Gesetzes, die menschliche Sünde zur Uebertretung zu steigern (Röm. 7, 13), so gehört noch ein Gedanke des Paulus dazu, um die Aussicht auf die Erfüllung der Verheißung mit jenem Erfolg des Gesetzes richtig zu verknüpfen. Er hat ihn Röm. 3, 20 als Erkenntnißgrund

dafür ausgesprochen, daß Niemand wegen Gesetzeswerken gerecht gesprochen wird, denn durch Vermittelung des Gesetzes tritt die genaue Erkenntniß (des Unwerthes) der Sünde ein. Das ist mehr, als daß man durch das Verbot des Begehrens mit der Thatsache der eigenen Sünde erst bekannt wird (7, 7). Die Erkenntniß von dem Unwerth der Sünde ist nun die Voraussetzung der Empfänglichkeit für die Gnade. Erst mit Einrechnung dieses Erfolges also leuchtet es ein, daß die Steigerung der Sünde zur Uebertretung, welche durch das Gesetz hervorgerufen wird, das Eintreten der Gnade oder die Erfüllung der Verheißung an den Nachkommen Abrahams vorbereitet. Es ist nur merkwürdig, daß dieses unentbehrliche Glied der Gedankenreihe des Paulus als allgemeiner Satz nur einmal und so beiläufig von ihm ausgesprochen worden ist. Indessen tritt diese Beobachtung doch wieder in der Schilderung seiner persönlichen Gemüthskämpfe entscheidend hervor (7, 14—25). Wenn aber in diesem Zusammenhang das Gesetz seine nächste Bestimmung in den dem Heilsziele direct widersprechenden Uebertretungen findet, so wird daraus klar, daß im Römerbrief (5, 20) die Herkunft desselben von Gott undeutlich gelassen, und in den Briefen an die Galater und die Kolosser sogar die Ableitung von den Engeln, welche noch dazu ein Hinderniß für Gott dargeboten haben (S. 254), vorgetragen oder angedeutet wird. Diese Combination erscheint als ein Schritt in der Richtung, in welcher Marcion weiter gegangen ist.

Die vorliegende Gedankenreihe des Paulus stellt sein christliches Urtheil über den Mosaismus dar, indem er aus seiner pharisäischen Vergangenheit den Ansatz fest gehalten hat, daß das mosaische Gesetz Rechtsordnung sei. Hat er aber früher als Pharisäer gemeint, in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz tadellos gewesen zu sein (Phil. 3, 6), so wird er als Christ das entgegengesetzte Urtheil gebildet haben, daß er durch das Gesetz in Uebertretungen verstrickt worden sei. Nun sind die Aeußerungen über das Gesetz wörtlich immer auf den ganzen Bestand desselben bezogen, ohne daß eine Unterscheidung zwischen den sittlichen und den ceremoniellen Stoffen desselben auch nur angedeutet würde. Und es läßt sich auch nicht erproben, daß die Sätze in dem einen Brief mehr jene Stoffe, in dem andern mehr diese vor Augen rücken. Indessen auch in einer andern Beziehung ist die vorgetragene Gedankenreihe mit einer Undeutlichkeit behaftet. Wenn

das Gesetz von Paulus als einfache Rechtsordnung gedeutet, und außer Verhältniß zu Gnade und Glauben gestellt worden ist, so fragt es sich, mit welchem Recht er nicht blos darauf rechnen kann, daß es Uebertretungen hervorruft, sondern weiterhin die Erkenntniß von dem Unwerth derselben im Vergleich mit Gott und unserer Tendenz auf die Seligkeit. Wird eine solche Wirkung bei obwaltenden Uebertretungen an das Gesetz geknüpft, so vergegenwärtigt es dem Uebertreter das sittliche Ideal, dem er sich bewußt ist, nachkommen zu sollen. Diese Bestimmung des Gesetzes aber kann nur aufgefaßt werden aus dem Glauben an den Gesetzgeber als den Gott, welcher das Heil gewährleistet. Also ist die Deutung des mosaischen Gesetzes als einfacher Rechtsordnung in dem nachgewiesenen Gedankengang des Paulus nicht genügend, um die fernere Wirkung der Erkenntniß des Unwerthes der Sünde zu tragen.

Paulus aber hat an einem andern Ort, und zwar in der Darstellung seiner persönlichen Erfahrungen am Gesetz vor seiner Bekehrung das Gesetz als den Ausdruck des sittlichen Ideals anerkannt, und die ihn beschwerende Erkenntniß seiner Sünde aus ihm abgeleitet (Röm. 7, 14—25). Im Vergleich mit dem Gesetz, welches von der Art des Geistes Gottes ist, dessen Satzungen heilig, gerecht und gut sind, erkennt er, daß er unter die Sünde verkauft, also in einer unwürdigen Lage ist, daß er das thut, was er nicht will, und das nicht thut, was er will. In dieser Unfähigkeit und in dem Gefühl des Elendes, dem bei der Verknüpfung von Gesetz und Sündenstand nicht zu entgehen ist, bezeugt Paulus die Verzweifelung, aus welcher ihn erst die Offenbarung Jesu Christi seines Herrn errettet hat. Nun ist aber für dieselbe Epoche, in welche diese Erfahrungen gefallen sind, bezeugt, daß Paulus als Pharisäer sich in der Gerechtigkeit nach dem Gesetz tadellos gefunden hat (Phil. 3, 6). Wenn beides in dieselbe Zeit fallen sollte, so wird der Knäuel der Widersprüche, in die sich Paulus verflochten fand, noch verwickelter. Denn in dem gesetzten Falle wäre enthalten, daß Paulus in derselben Zeit und in derselben Beziehung sich dem Gesetz als Rechtsordnung gegenüber musterhaft, dem Gesetz als Urkunde des Lebensideals gegenüber unfähig und hilflos gefunden habe. Das ist jedoch nicht denkbar. Seine pharisäische Selbstgerechtigkeit muß in dem Maße schwankend geworden sein und abgenommen haben, als die Verzweifelung

an der Möglichkeit der Erfüllung des Gesetzes ihm deutlich wurde und ihn stetig in Anspruch nahm. Nun ist es nicht nöthig anzunehmen, daß sein pharisäischer Eifer, die Gemeinde der Christen zu vertilgen, welcher erst durch seine Bekehrung gebrochen wurde, bis zuletzt von der pharisäischen Selbstgerechtigkeit getragen oder begleitet war. Vielmehr ist es sehr leicht zu denken, daß er sich in jenem Eifer steigerte, weil seine pharisäische Gewißheit durch die im Stillen ihn zerreißenden Widersprüche zwischen der sittlichen Forderung des Gesetzes und der Erkenntniß seiner Knechtschaft unter der Sünde zerstört worden war. Allein daraus folgt eben wieder, daß das Gesetz als Grund der Erkenntniß des Unwerthes der Sünde andere Merkmale an sich trägt, als wenn das Gesetz als Rechtsordnung zwischen Gott und Menschen dazu bestimmt erscheint, die Uebertretungen hervorzurufen. Hier zeigt sich in den Aufstellungen des Paulus eine Lücke oder ein Bruch. An dieser Thatsache könnte man Anstoß nehmen, wenn man an Paulus den Anspruch richtete, wie ein systematischer Theolog zu denken. Allein in der Beurtheilung vorchristlicher Erscheinungen muß man ihm solche Ungleichheiten zulassen, wie in demselben Römerbrief die Ausführungen über die Sünde in der vorchristlichen Menschheit darbieten, die nicht auf einander reducirt werden können.

Unter den Erklärungen des Paulus über das mosaische Gesetz sind bisher diejenigen nicht in Betracht gezogen worden, welche im Römerbrief Cap. 2. 3. auftreten. Dieselben werden in der orthodoxen Dogmatik als Ausdruck der Weltanschauung des Paulus verwerthet, welche ihm abgesehen vom Christenthum festgestanden und nach deren maßgebender Bedeutung er auch die Methode der Erlösung durch Christus verstanden hätte, die er im 3. Capitel vorträgt. Die Meinung des Paulus soll die sein, daß die Lohnvergeltung der Werke nach dem Gesetze die ursprüngliche Regel Gottes, daß sie durch die allgemeine Sünde direct unausführbar geworden sei, daß aber Gott die neue Ordnung der Erlösung danach eingerichtet habe, und zwar so, daß Christus durch die Erduldung der Strafe für die allgemeine Sünde der Menschen die Unverbrüchlichkeit der göttlichen Ordnung des Gesetzes und der Vergeltung bestätigt habe. In diesem Sinne wird der Zusammenhang der ersten Capitel des Römerbriefes nicht nur von Solchen verstanden, welche durch dogmatisches Vorurtheil gebunden sein wollen, sondern auch von Solchen, welche gegen diesen

Maßstab wenigstens grundsätzlich gleichgiltig sind. Unter den letzteren erklärt Pfleiderer[1]) sich über die Sache in folgender Weise: „Die Erlösungslehre des Paulus ist das in den Formen der Gesetzreligion befangene Mittel zur Ueberwindung der Gesetzreligion, eine Auseinandersetzung zwischen Gnade und Gesetz mittels Vorstellungen, welche nur aus dem Gesetze entnommen sind." Wenn diese Behauptung richtig ist, so würde folgen, daß die paulinische Erlösungslehre für die Theologie nicht vorbildlich sein kann. Wenn nämlich Paulus die Erlösung durch Christus nach dem Maßstabe einer vorchristlichen Ansicht vom Gesetz, oder deutlicher gesagt, gemäß der pharisäischen und hellenischen Vergeltungslehre beurtheilte, und sie nur anerkennte, sofern sie diesem Vorurtheil entspräche, so würde eine Theologie, welche diesen Zusammenhang annimmt, sich auf eine unterchristliche Weltanschauung stützen. Ich habe nun freilich bewiesen, daß die Deutung des Erlösungswerthes im Tode Christi auch bei Paulus sich auf den alttestamentlichen Gedanken vom gesetzlichen Opfer stützt, welchem lediglich die Gnade Gottes und nicht vergeltende Gerechtigkeit zu Grunde liegt. Indessen soll auch der Beweis geführt werden, daß Röm. 2 nicht eine natürliche Theologie des Paulus, oder die Weltanschauung darstellt, die ihm a priori feststände und nach welcher er das Verständniß der Erlösung durch Christus disponirte.

Der Zusammenhang, in welchen die hier interessirenden Sätze des 2. Capitels gehören, beginnt mit Röm. 1, 18, und reicht mit Einschluß einiger Episoden bis 3, 8. Der Inhalt, welcher durch diese Grenzen bezeichnet ist, dient zum Beweise des Thema von der Rechtfertigung aus dem Glauben (1, 16. 17). Der Erkenntnißgrund für den Werth seines mit diesem Inhalte ausgestatteten Evangeliums wird in einer Ansicht von der Menschheit aufgewiesen, über welche seine christlichen Leser mit den Juden und Hellenen einverstanden sind. Nämlich überall steht die Menschheit unter der Erwartung des Zornes Gottes gerade nach dem hellenischen wie jüdischen Grundsatz der doppelten Vergeltung, da Juden wie Heiden durch ihre Sünde nur zu der schädlichen Anwendung desselben den Anlaß geben. Diese Ueberzeugung, welche er mit den Ausdrücken der Propheten über das Endgericht Jahwe's vorträgt,

1) Die paulinische Rechtfertigung (sic). Eine exegetisch-dogmatische Studie. Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 1872. Heft 2. S. 193.

aber zugleich auf eine auch den Hellenen geläufige Anschauung hinausführt, durfte er seinen Lesern zutrauen, schon indem er sie nach dem Stande ihrer frühern Bildung beurtheilte. Nun ist die Gedankenreihe 1, 19—2, 4, welche S. 143—145 analysirt ist, eine Episode, welche den Satz ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων erläutert. Am Schluß derselben wird der Hauptgedanke von 1, 18 wieder aufgenommen, um 2, 5—8 in Gestalt des Vorwurfs gegen den voreiligen Sittenrichter zu der vollständigen Formel der doppelten Vergeltung ergänzt zu werden. Darauf 2, 9. 10 wird der Grundsatz mit gesonderter Beziehung auf Juden und Hellenen wiederholt, und die Gleichstellung beider Völker unter demselben (2, 10) gegen die Ansprüche aufrecht erhalten, mit welchen die Juden sich jener Regel indirect entziehen möchten. Diese Erörterungen (2, 17—29; 3, 1—8) sind beherrscht durch den aus dem jüdischen Gemeinbewußtsein geschöpften Satz, daß die Erfüller des Gesetzes gerecht gesprochen werden (2, 13), welchem der umgekehrte Satz entspricht, daß die Uebertreter des Gesetzes verurtheilt werden.

Dieser Zusammenhang enthält freilich eine Menge von Ausführungen, in welchen dem Paulus die vorausgesetzten Empfänger seiner Belehrung über das Evangelium nicht entgegengekommen sein werden. Auch wenn die jüdischen wie die hellenischen Christen in Rom den Grundsatz der doppelten Vergeltung Gottes als die Hauptsache anerkannten, werden sie schwerlich den Grad ihrer Sünde so geschätzt haben, wie Paulus; sie werden sich Ausflüchte vorbehalten haben, welche Paulus zurückweist; die Hellenen, daß die sittliche Erkenntniß als solche, die Juden, daß ihre Erwählung durch Gott ihnen im Gerichte nützlich sein werde. Aber in der Vergeltung Gottes müssen sie eben den Grundsatz gerade ihres gemeinsamen Christenthums anerkannt und demgemäß erwartet haben, daß zwar die Frevler von der Strafe getroffen, sie selbst aber des Lohnes würdig gefunden werden. Daß geborene Juden hierin den Kern des Christenthums finden konnten, ist bekannt. Die gleiche Ueberzeugung geborener Heiden ergiebt sich aus den Schriften Justins des Märtyrers[1]). Es ist nichts dagegen, daß die Hellenen unter den Christen in Rom, welche die Anleitung durch Paulus nicht erfahren hatten, auch hundert Jahre früher

---

1) Vgl. Moritz von Engelhardt, Das Christenthum Justins. 1878.

die gleiche Ansicht aufgefaßt hatten, da die indirecten Andeutungen im Römerbrief darauf hinweisen. Allein wie Paulus die christliche Ueberzeugung der Leser seines Briefs einer Ergänzung oder Correctur bedürftig achtet (1, 11), so setzt er die Bezeugung der allgemeinen Sündhaftigkeit (3, 9—18) der Befriedigung derselben mit dem Grundsatze der Vergeltung entgegen, um diesen als unbrauchbar für das Verständniß der göttlichen Weltordnung zu erweisen. Dieser Abschnitt verhält sich zu den Formeln über die doppelte Vergeltung wie der Untersatz zu dem disjunctiven Obersatz, welchen Paulus vorläufig seinen Lesern zugestanden hat, um durch die unumgängliche einseitige Folgerung die doppelseitige Geltung desselben auszuschließen. Deshalb ist dessen Anerkennung durch Paulus nur dialektisch gemeint; nicht aber hat sie den Sinn, daß Paulus die doppelte Vergeltung menschlichen Handelns nach dem Gesetz als oberste Regel seiner Weltanschauung behauptet.

Indem aber die hergebrachte Dogmatik der eben zurückgewiesenen Annahme folgt, behauptet sie ferner, daß die Darstellung der Erlösung durch Christus (3, 21—23) von jenem vorgeblich paulinischen Grundsatz beherrscht und ihre Vermittelung nach der Regel der Strafvergeltung für die allgemeine Sünde eingerichtet sei. Nämlich aus der allgemeinen Sündhaftigkeit soll Paulus folgern, daß kein Mensch durch Erfüllung des Gesetzes vor Gott gerecht werde. Indem dagegen jetzt Gerechtigkeit aus dem Glauben auf Grund des Todes Christi besteht, so soll diese Gnadenordnung zugleich der Regel des Gesetzes und der Vergeltung entsprechen, indem Gott die Forderung seiner Strafgerechtigkeit an Christi Tod befriedigt habe. Das steht alles nicht im Texte des Paulus. Aus der Bezeugung der allgemeinen Sünde wird nicht gefolgert, daß kein Mensch durch Gesetzeswerke gerecht wird. Denn gesetzt, daß jener Gedanke 3, 19 recapitulirt würde, so ist *διότι* (V. 20) bekanntlich eine Causal- und keine Folgerungs-Partikel. Aber auch jene Annahme, V. 19 solle die vorausgeschickten Zeugnisse der Psalmisten und Propheten über die allgemeine Sünde recapituliren, ist durch Hofmann mit Recht zurückgewiesen worden. Einmal ist nicht zu verstehen, warum diese Wiederholung nöthig wäre; ferner läßt die einleitende Formel *οἴδαμεν δὲ* erwarten, daß etwas Neues vorgetragen wird; endlich ist es nicht wahrscheinlich, daß Paulus die Aussprüche der Psalmisten und Propheten mit dem Titel des Gesetzes meint, da er

gewöhnlich zwischen den Theilen der heiligen Schrift genau unterscheidet und nur einmal (1 Kor. 14, 21) einen prophetischen Ausspruch auf das Gesetz zurückführt. Unter diesen Bedingungen bezeichnet der Finalsatz den neuen Gedanken, welcher schon S. 313 festgestellt ist, daß das Gesetz, weil es die Uebertretungen hervorruft, den fernern Zweck hat, die ganze Welt vor Gott straffällig zu machen. Als Erkenntnißgrund für diese Bestimmung des Gesetzes führt ferner Paulus an, daß das Gesetz für keinen Menschen die Rechtfertigung vermittelt, weil er zugleich weiß, daß es weiter die Bestimmung hat, Sündenerkenntniß zu erwecken. Also in diesen Sätzen sind die beiden specifischen Erkenntnisse des Paulus über das Gesetz ausgedrückt, welche sich ihm als Resultat seines christlichen Urtheils ergeben haben. Die Sätze aber, in welchen die dogmatischen Prämissen der orthodoxen Erlösungslehre auslaufen, sind gar nicht von ihm ausgesprochen. Vielmehr bestätigen es diese Sätze über die Bestimmung des mosaischen Gesetzes, daß die Formeln der doppelten Vergeltungslehre im zweiten Capitel von Paulus nur dialektisch angenommen sind, und daß er sie hier mit seinen christlichen Urtheilen über das Gesetz kategorisch verneint. Deshalb ist gar kein Grund zu vermuthen, daß Paulus die Vermittelung der Erlösung durch den Tod Christi nach jenen Prämissen aufgefaßt haben sollte. Paulus hat sich nicht der Schwachheit schuldig gemacht, die Erlösungsreligion in den Formen der Gesetzreligion darzustellen.

Diese Erörterungen sind geeignet, der auf allen Seiten geltenden Voraussetzung entgegenzuwirken, als ob ein synthetischer Lehrbegriff oder gar ein System des Paulus hergestellt werden könnte. Es hat sich eben erwiesen, daß das Schema der allgemeinen Weltordnung, in welche die alte Lehre von der Erlösung hineingezeichnet ist, durch die Anlage des Römerbriefes nicht bestätigt wird. Paulus ist nicht von einer feststehenden Vorstellung über das mosaische Gesetz zum Verständniß der Erlösung durch Christus fortgeschritten; sondern er versteht in allen Fällen die göttliche Bestimmung des mosaischen Gesetzes aus seiner Erfahrung von der Erlösung. Das ist das Verfahren, welches seiner christlichen Weltanschauung ziemt. Nun aber ist der vorliegende Complex der Vorstellungen des Paulus insbesondere dadurch bedingt, daß Paulus den Uebergang zum Christenthum vom Pharisäismus her gemacht hat, und dieses nicht ohne die inneren Schwierig-

keiten, welche dem Abstande zwischen Ausgangs- und Endpunkt entsprechen. Die abweichenden Urtheile über das Gesetz, in denen sich der christliche Apostel bewegt, beweisen es, wie individuell seine Ansichten auf diesem Gebiete sind. Dieser Umstand bestätigt die auch von Anderen geäußerte Ansicht, daß die Bekehrung des Paulus als der Schlüssel für seine Gedankenbildung überhaupt gebraucht werden müsse. Darunter verstehe ich nicht eine natürliche Erklärung der entscheidenden Offenbarung Christi in ihm, sondern die Vergleichung der oben analysirten Erfahrungen des Pharisäers an dem Gesetz mit der Thatsache, daß auf seine pharisäische Selbstzufriedenheit die moralische Zerrissenheit folgte, welche er in dem christlichen Glauben beendete, den er als den Glauben der von ihm bis dahin verfolgten Gemeinde kannte. Freilich wird man von diesem Standpunkt aus weniger sichere Ergebnisse des Verständnisses des Paulus erreichen, wenn man sich nicht auf Documente der vor Paulus bestehenden Auffassung des Christenthums stützt. Als solche gelten mir der Brief des Jakobus und der erste des Petrus. Ich bin auch der Meinung, daß die Versuche, den Paulus außer Zusammenhang mit jenen Documenten des von ihm vorgefundenen Christenthums zu verstehen, zu immer unrichtigeren Ergebnissen führen wird. Im Gegensatz zu diesem Verfahren habe ich die Uebereinstimmung zwischen Paulus und den Zeugen des vor ihm bestehenden Christenthums in der Deutung des Todesopfers Christi wie in dem Verständniß der praktischen Aufgabe von Gerechtigkeit und Heiligung nachgewiesen. Unter diesen Voraussetzungen soll der dazwischen tretende Begriff der Rechtfertigung im Glauben erklärt werden. Was nun denselben von vorn herein als etwas Eigenthümliches erscheinen läßt, ist, wie gezeigt worden ist, das Zugeständniß der formalen Richtigkeit der Ansicht der Gegner vom mosaischen Gesetz, welchem der Begriff der Rechtfertigung durch den Glauben entgegengesetzt wird. Anstatt die pharisäische Combination zwischen Gerechtigkeit und Gesetz vom Standpunkte des Mosaismus und durch die Vergleichung mit der Gerechtigkeit der Psalmisten abzuweisen, läßt Paulus sie gerade als das richtige geschichtliche Verständniß des Mosaismus zu. Soweit erstreckt sich die Nachwirkung seines frühern Pharisäismus auf den christlichen Apostel; aber das ist eben nur eine theoretische Eigenthümlichkeit desselben. Aus der praktischen Ueberzeugung, daß diese gesetzliche Gerechtigkeit nichts mit dem Glauben gemein

hat, widerlegt er nicht nur deren Geltung in der christlichen Gemeinde, sondern verneint er überhaupt, daß der Pharisäismus Religion sei; er entfernt sich also nur um so weiter von demselben.

36. In demselben Maße aber entfernt sich auch die von Paulus gegen den Pharisäismus behauptete **Beziehung der Gerechtigkeit auf den Glauben** von dem herkömmlichen Begriffe derselben. In dem alttestamentlichen Begriff der Gerechtigkeit von Menschen, dessen Geltung oben auch für Paulus nachgewiesen wurde (S. 284), ist als Stoff die zusammenhängende sittengesetzliche Thätigkeit, als Form auf der Seite der Menschen die gläubige Gesinnung, auf der Seite Gottes das anerkennende Urtheil über den Werth des so bedingten Handelns gedacht. Der Gedanke von Gerechtigkeit, welchen Paulus den pharisäischen Judenchristen entgegensetzt, schließt nun jenen Stoff des sittengesetzlichen Handelns und was ihm von den Gegnern gleich gesetzt werden möchte, direct aus. Indem ferner dieses ausgeschlossene Moment der Ansicht der Gegner die Bedeutung des göttlichen Urtheils verkürzen, und dasselbe als abhängig von der selbständigen menschlichen Thätigkeit erscheinen lassen würde, so betont Paulus in seinem Begriff der Gerechtigkeit aus dem Glauben die Form des göttlichen Urtheils als das Entscheidende für den Begriff selbst. Kommt es nämlich im Allgemeinen darauf an, daß im Christenthum Gerechtigkeit von Gott her (*δικαιοσύνη θεοῦ, ἐκ θεοῦ*) gewirkt werde (2 Kor. 5, 21; Röm. 1, 17; 3, 21. 22; Phil. 3, 9), so erkennt Paulus, daß die Aufnahme des Stoffes der Gesetzeswerke dieser Bestimmung widersprechen, und daß in diesem Falle der Mensch der Urheber eigener Gerechtigkeit sein würde (Röm. 10, 3; Phil. 3, 9). Unter dieser Voraussetzung aber wird die Untersuchung zwei Aufgaben zu lösen haben. Einmal muß erprobt werden, daß Paulus die in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung kommende Gottesgerechtigkeit überall, wo er sie berührt, in der Form des göttlichen Urtheils und in nichts Anderem, namentlich nicht in der realen Veränderung der Einzelnen durch den heiligen Geist begründet denkt. Zweitens muß festgestellt werden, ob er einen dieser Form untergeordneten Stoff denkt. Denn es liegen Aussprüche vor, welche die Annahme begünstigen, daß Paulus als Stoff der durch Gottes Urtheil verliehenen Gerechtigkeit den Glauben setzt, welcher in der alttestamentlichen

Vorstellung unter der göttlichen Form des anerkennenden Urtheils die menschliche Form für die sittliche Handlungsweise bildet. Andere Aussprüche aber treten dieser Möglichkeit entgegen.

Es ist schon (S. 306) bemerkt worden, daß die Auffassung der Gottesgerechtigkeit unter der Bedingung des Glaubens als Wirkung göttlichen Urtheils im Allgemeinen sicher gestellt wird durch den parallel gehenden Gebrauch des Verbum *δικαιοῦν* nebst Ableitungen. Daß aber der vom Alten Testament her feststehende Sinn auch für diese Gruppe paulinischer Gedanken maßgebend ist, wird durch Erklärungen verbürgt, welche absichtlich und unwillkürlich den Sprachgebrauch begleiten. Abgesehen nämlich von der technischen Anwendung des Verbum, welche hier in Betracht kommt, ergiebt sich aus 1 Kor. 4, 4; Röm. 3, 4, daß *δικαιοῦσθαι* und *κρίνεσθαι* sich zu einander verhalten, wie Besonderes und Allgemeines. Innerhalb des Gedankenkreises, auf den es jetzt ankommt, ist einmal *ἐγκαλεῖν*, gerichtlich anklagen, dem *δικαιοῦν*, dann *κατάκριμα* dem *δικαίωμα* entgegengesetzt (Röm. 8,33; 5, 16). Endlich tritt als Erklärung der Formel *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* die Verbindung ein: *λογίζεσθαι δικαιοσύνην χωρὶς ἔργων* (Röm. 4, 6. 11), und diesem Begriffe werden durch ein alttestamentliches Citat die Erlassung und die Nichtanrechnung der Sünden gleich gesetzt (V. 7. 8). Derselbe Fall liegt in der Rede des Paulus zu Antiochia vor, welche die Apostelgeschichte mittheilt (Act. 13, 38. 39). Hier tritt als Erklärung von *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* die Formel *δικαιωθῆναι ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν* ein, und indem verneint wird, daß man die Freisprechung von den Sünden im mosaischen Gesetz, d. h. in dessen Opferinstitut erreichen konnte, wird diese Wirkung an Christus geknüpft.

Die Gerechtsprechung durch Gott also, welche in der Verkündigung des Apostels enthüllt wird und in der christlichen Gemeinde zur Erscheinung gebracht ist (Röm. 1, 17; 3, 21), wird unter folgenden Merkmalen dargestellt. Sie ist durch die Gnade Gottes begründet, Geschenk (Röm. 3, 24; 4, 16; 5, 15; Tit. 3, 7), indem eine Gerechtsprechung, welche sich auf Gesetzwerke oder Gerechtigkeitswerke beziehen würde (Röm. 4, 4; Tit. 3, 5), das entgegengesetzte Merkmal der Rechtsverpflichtung an sich tragen würde. Sie ist ferner bedingt durch den Glauben an Jesus (*ἐκ πίστεως*, *διὰ πίστεως*, *πίστει*, *ἐπὶ τῇ πίστει*, Gal. 2, 16; 3, 8. 24; Röm. 3, 26. 28. 30; 5, 1; Phil. 3, 9). Die Bezie-

hung des subjectiven Glaubens auf jene Person erklärt es vorläufig, daß zugleich diese Person oder ihr Name als das objective Mittel mit der göttlichen Gerechtsprechung verbunden wird (Gal. 2, 17; 1 Kor. 6, 11; 2 Kor. 5, 21; Act. 13, 39), einmal sein Blut, d. h. sein Act des Sterbens unter dem Gesichtspunkte des Opfers (Röm. 5, 9). Die so bedingte und vermittelte Gerechtsprechung endlich bringt die Gläubigen in das gottgemäße Leben (Röm. 5, 18; 8, 10); eine Verbindung, welche durch den Gebrauch hervorgerufen wird, den Paulus von dem Satze des Habakuk (2, 4) macht. Diesen nämlich construirt er gegen den ursprünglichen Sinn, welchen der Verfasser des Hebräerbriefes innehält (S. 280), zu dem Gedanken, daß der aus Glauben Gerechte leben wird (Gal. 3, 11; Röm. 1, 17).

Der Zusammenhang dieser Merkmale ist aber so weit noch nicht vollkommen deutlich. Denn die Bedingtheit der Gerechtsprechung durch den Glauben an Jesus und die Vermittelung derselben durch seine Person können verschieden gedacht sein. Nun führt die Bezugnahme auf das Vorbild des Abraham und auf die Formel aus Gen. 15, 6 (Röm. 4, 3; Gal. 3, 6) die Formulirung herbei *λογίζεται ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην* (Röm. 4, 5—9). Der Sinn des alttestamentlichen Zeugnisses ist der, daß der Glaube Abrahams an die göttliche Verheißung von Nachkommenschaft unter den Umständen, welche deren Erfüllung unwahrscheinlich machten, von Gott beurtheilt worden sei als die Ausführung des göttlichen Willens in allen Beziehungen. Denn in diesem Sinne wird Noah als gerecht bezeichnet (Gen. 6, 9), und nicht anders kann jene Formel in Ps. 106, 30. 31 verstanden werden, wo es von der Gewaltthat des Pinchas (Num. 25, 12. 13) heißt, daß sie ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wurde. Das Vertrauen auf Gott, welches Abraham übt, ist eine der activen Gerechtigkeit gleichwerthige Function; der quantitative Abstand zwischen jener und dieser Leistung wird für die Schätzung Gottes durch sein Urtheil aufgehoben. Nun trifft dieselbe Analogie auch in der Beschreibung des christlichen Glaubens durch Paulus ein. Im Gegensatze zum Bekennen (Röm. 10, 9) ist derselbe eine geistige Function; aus seinem Gegensatze zu *εἶδος* (2 Kor. 5, 7) ergiebt sich, daß er eine vom sinnlichen Augenschein unabhängige Gewißheit ist; aus seinem Gegensatze zum Zweifel (Röm. 4, 19. 20) folgt, daß er eine stetige Geistesthätigkeit in

derselben Richtung ist. Als solche kann er aber nur verstanden werden, wenn er nicht eine Art theoretischen Erkennens, sondern persönliche Ueberzeugung mit Einschluß des Gefühls von dem höchsten Werthe Gottes, also Vertrauen auf Gott in Hinsicht der von ihm verbürgten geistigen Güter ist. Ferner richtet sich der christliche Glaube auf das Evangelium, und auf denjenigen, welcher im Evangelium als der offenbare Träger der göttlichen Gnade bezeichnet wird, nämlich auf Christus (Gal. 2, 16. 20; 3, 22; Röm. 3, 22. 26; Kol. 2, 5; Phil. 3, 9). Die persönliche Aneignung des Evangeliums wird ferner wiederholt als Gehorsam gegen dasselbe oder gegen Christus dargestellt (2 Thess. 1, 8; 2 Kor. 10, 5; Röm. 10, 16; 15, 18; 16, 19). Also kann man nicht umhin anzunehmen, daß Paulus in der Formel ὑπακοὴ πίστεως (Röm. 1, 5) den Glauben als eine Art des Gehorsams bezeichnen will. Der Genitiv nämlich muß im Sinne der Apposition verstanden werden, da es unverständlich sein würde, eine subjective Function in die Abhängigkeit von einer andern zu stellen. Unter keiner andern Voraussetzung ist auch zu verstehen, daß der Glaube durch die Liebe wirksam wird (Gal. 5, 6). Es ist also der Gehorsam gemeint, welcher in specie der religiöse Glaube an Christus und an Gott ist, so wie Gott durch Christus sich offenbart. Man unterwirft sich im Glauben der Gnadenverfügung Gottes, welche durch Christus wirksam, welche durch dessen Auferweckung sicher gestellt worden ist (Röm. 4, 24; 1 Kor. 15, 14); als den Inhalt der von ihm verkündigten Gnadenverfügung bezeichnet eben Paulus die Mittheilung der Gerechtigkeit von Gott her (Röm. 1, 17).

Nun wäre es ja möglich, daß Paulus den Glauben an Christus, welcher als eine Art von Gehorsam gegen Gott die Analogie zu der activen Gerechtigkeit behauptet, als das Object der Gerechtsprechung durch Gott gedacht habe, so daß Gott die gewissermaßen unvollständige, aber im Princip richtig gestellte Willensrichtung als die in ihrer Art vollständig entfaltete sittliche Vollkommenheit beurtheilen würde. Denn darauf würde das Vorbild Abrahams, genau betrachtet, führen. Indessen ist dieses nicht die Meinung des Apostels. Denn Röm. 4, 9 wird die der Genesis entlehnte Formel eben nur auf Abraham bezogen; und obgleich sie vorher V. 5 als allgemeine Regel auch in der Beziehung auf die Christen eingeführt worden war, so wird die

Absicht des Paulus, sie für dieselben im directen Sinne geltend zu machen, durch die Umstände ausgeschlossen. Sie wird nämlich, so wie sie ausgesprochen ist, zu der Formel λογίζεσθαι δικαιοσύνην modificirt; dieser Gedanke aber wird durch das hinzugefügte Citat als die Nichtanrechnung der Sünden erläutert, welche schon vorher durch die Formel δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ in Aussicht genommen ist. Daraus ergiebt sich aber die Abweichung, daß Paulus für die Christen die göttliche Gerechtsprechung nicht als Urtheil über den Werth ihres Glaubens geltend machen will. Nun ist auch das Object, worauf sich der Glaube bezieht, in dem Falle Abrahams und in dem der Christen nur von einer beschränkten Vergleichbarkeit. Obgleich Paulus darauf ausgeht, auf diesem Punkte die möglichste Analogie zwischen beiden nachzuweisen, so gelingt ihm dieses nur in künstlicher Weise. Er erweitert das Vertrauen Abrahams auf die göttliche Verheißung von Nachkommenschaft unter den bekannten Umständen dahin, daß er an Gott als den Inhaber der Macht der Todtenerweckung geglaubt habe, da er und Sara ihrer Altersstufe gemäß so gut wie abgestorben waren; und er beschränkt den Glauben der Christen auf Gott als den Urheber der Auferweckung Christi, obwohl er sogleich hinzufügt, daß sein Sterben und seine Auferweckung die constitutive Beziehung auf Sündenvergebung oder Rechtfertigung behaupten. Dieses aber ist ein Umstand, welcher die Vergleichbarkeit des Glaubens Abrahams und des christlichen einschränkt. Durch den Inhalt des 4. Capitels des Römerbriefes ist also nichts weniger klar gestellt, als daß Paulus den Glauben an Christus als den Stoff oder das Object des göttlichen Urtheils der Rechtfertigung ansieht. Deshalb ist auch in der Formel, welche sonst, abgesehen von der Vergleichung mit Abraham üblich ist, regelmäßig der Glaube an Christus nur als die subjective Bedingung des göttlichen Urtheils durch die Präpositionen ἐκ und διά bezeichnet. Dieser Gedankenverbindung also ist der Satz übergeordnet, daß die Rechtfertigung von Gott her in Christus oder in dem Namen Christi erfolgt. Denn wegen dieser objectiven Vermittelung des göttlichen Urtheils ist die Geltung desselben für die Menschen daran geknüpft, daß sie durch den Glauben sich der Person Christus unterordnen. Nun hat jene Formel δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ (Gal. 2, 17), in der Zusammenfassung mit λογίζεσθαι δικαιοσύνην (Röm. 4, 11), der lutherischen und

reformirten Theologie den Anlaß zu der Wendung gegeben, daß die Gerechtigkeit Christi der Stoff sei, über welchen das göttliche Urtheil in der Art ergehe, daß es dieselbe als Werthprädicat auf den Glauben der Menschen bezieht. Die Gerechtigkeit Christi werde dem Sünder unter der Bedingung seines Glaubens durch göttliches Urtheil angerechnet oder geschenkt. Indessen ist diese Combination durch den Sprachgebrauch des Paulus weder direct noch indirect sicher gestellt. Denn Röm. 5, 16. 18 bezeichnet *δικαίωμα* beidemale den Urtheilsspruch Gottes, der an der Gnadenoffenbarung Christi haftet, ohne daß die genauere Art dieser Verbindung angedeutet würde.

Wird endlich die Vermittelung der göttlichen Gerechtsprechung durch Christus speciell an den Opferwerth seines Todes geknüpft (Röm. 5, 9), so dient zur Feststellung der Ansicht des Paulus nichts mehr als der Sinn, welcher aus der Stelle Röm. 3, 24—26 sich ergeben hat, und welcher durch die Ausführung in Cap. 5, 15—19 controllirt wird (S. 173. 240). Die öffentliche Ausstellung Christi am Kreuz, in welcher Paulus das Zusammenwirken der Merkmale erkennt, unter denen Christus der Träger der göttlichen Gnadengerechtigkeit und zugleich vollkommenes Sündopfer ist, vermittelt und verbürgt die Wirkung der Gnade Gottes zur Gerechtsprechung der an Christus Glaubenden, als das zweckmäßige Mittel nach der Analogie der Bedingungen des alttestamentlichen Sündopfers. Deshalb „sind wir gerecht gesprochen in dem Opferblut Christi.“ Durch die Uebertretung Adams sind gemäß einem verdammenden Urtheil Gottes alle natürlichen Nachkommen desselben dem Tode verfallen, und, sofern der Tod das Kennzeichen des Sündenstandes ist, sind sie durch den Act des Ungehorsams Adams als Sünder für das Urtheil Gottes hingestellt, auch wenn beim Mangel des Gesetzes in der Epoche vor Mose ihre Sünde nicht die Form der Uebertretung wie bei dem Stammvater hat. Im Gegensatz dazu haftet an dem Gehorsam Christi, welcher den Werth seiner Aufopferung im Tode ausmacht, aber auch in ihm den Träger der Gnade Gottes erkennen läßt, das *δικαίωμα*, das Urtheil, durch welches Gott Viele gerecht spricht, so daß sie in Leben versetzt und dadurch zugleich dem Tode entzogen werden. In dem abschließenden Satz: *οὕτω καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς τοῦ ἑνὸς δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί* (V. 19), ist ausdrücklich wieder das göttliche

Urtheil als der Grund des Vorganges vorbehalten (Jak. 4, 4). Das Futurum in dem vorliegenden Satze aber weist auf nichts weniger als auf den Moment des Weltgerichtes, sondern drückt aus, daß die Analogie dieses Satzes mit der vorangeschickten Behauptung zugleich den Sinn einer richtigen Folgerung aus derselben hat. Dieser Gebrauch des Futurum erscheint im Briefe an die Römer nicht nur in der folgernden Frage τί οὖν ἐροῦμεν; und ähnlichen Formeln (3, 5; 4, 1; 6, 15; 8, 31; 9, 19. 20; 11, 19); sondern auch in analogen Verbindungen, deren blos logischer Werth aus dem Zusammenhange erhellt, welcher die real futurische Beziehung ausschließt (3, 30; 6, 5. 8; 10, 14. 15). Paulus also spricht in dem Schlußsatze 5, 19 als gegenwärtige Thatsache aus, daß in dem Gehorsam Christi, welcher in seinem Todesopfer culminirt und seinem Sterben den Opferwerth verleiht, in welchem zugleich die Gnade Gottes immanent ist, das Urtheil Gottes wirksam ist, durch welches die an Christus Glaubenden als Gerechte eingesetzt werden. Dieser Satz ist ebenso gebildet wie der entsprechende Vordersatz über Adam: durch Vermittelung des Ungehorsams des ersten Menschen sind dessen Nachkommen, indem der Tod über sie verhängt wurde, als Sünder dargestellt worden. Sie sind nämlich im eigentlichen Sinne, d. h. durch eigene That nicht Sünder. Indem aber der Tod über sie verhängt wurde, der regelmäßig das Kennzeichen vorhandener Sünde ist, so hat Gott die Menschen, welche im activen Sinne nicht Sünder waren, durch ihre Unterwerfung unter den Tod als Sünder dargestellt. Bei diesem wie dem analogen Gedanken des Nachsatzes von V. 19 hat man nur noch eine Beziehung zu ergänzen. Das κατασταθῆναι erfolgt in beiden Fällen durch das Urtheil Gottes, aber auch für das Urtheil Gottes. Die Genossen Christi, welche Gott durch dessen Vermittelung gerecht spricht, sind nach dem Urtheil keines andern Subjects gerecht. Darauf kommt es aber auch nicht an. Denn auch für den Vordersatz gilt die gleiche Bedingung. Die Menschen, welche nur wegen ihrer Abstammung von Adam, ohne eigene Verschuldung dem Verhängniß des Todes durch Gott unterliegen, welches eigentlich nur der activen Sünde gilt, werden dadurch von Gott für sein eigenes Urtheil als Sünder hingestellt, obgleich kein anderer sie dafür erkennen wird.

Mit dem Inhalt des soweit festgestellten Begriffes der Ge-

rechtigkeit aus dem Glauben sind noch die Heilswirkungen zu vergleichen, welche die anderen Schriftsteller des Neuen Testaments an die Vorstellung vom Opfertode Christi knüpfen; denn es hat sich (S. 214) ergeben, daß auf diesem Gebiete die Aussprüche des Paulus, mit Ausnahme des Briefes an die Epheser, in einem weniger nahen Verhältnisse zu dem alttestamentlichen Begriffe vom Opfer stehen, als die der Anderen. Der Maßstab für diesen Abstand ist auch seitdem klar geworden; er liegt darin, daß Paulus in dem Begriffe der Gerechtsprechung, den er mit dem Opferwerthe Christi in Verbindung setzt, sich dem pharisäischen Sprachgebrauch anbequemt hat, welcher die im Alten Testament abgestuften Ordnungen des religiösen Lebens in einander schiebt. Wären nun nicht für Paulus die Begriffe des Gerechtsprechens und der Sündenvergebung synonym, so würde eine Ausgleichung zwischen ihm und den Anderen in der Auffassung der Heilswirkungen des Opfertodes Christi nicht erreicht worden sein. Dieselbe besteht in dem Ergebniß, daß die Anderen vorherrschend die allgemeine Wirkung des Opfers als der „Hinzuführung zu Gott“ auch an das Opfer Christi knüpfen, Paulus hingegen die besondere Wirkung des Sündopfers, die Nichtanrechnung der Sünden, bei der durch das Opfer Christi vermittelten Verbindung der Gemeinde mit Gott vergegenwärtigt. Der Hebräerbrief, welcher beide Betrachtungsweisen neben einander darbietet, macht es deutlich, daß die Specialität der Sündenvergebung oder Gerechtsprechung im Sinne des Paulus sich der allgemeinen Wirkung der Hinzuführung zu Gott unterordnet, wenn vorausgesetzt werden darf, daß Paulus nicht aller Fühlung mit der alttestamentlichen Opferidee entbehrt. Aber eben diese Voraussetzung muß gerade an dem Verständniß des Begriffs der Gerechtsprechung erprobt werden, der nicht in dem alttestamentlichen Begriff vom Opfer begründet und in dem verwandten Sprachgebrauch nicht heimisch ist.

Ich kann mich nicht auf den Epheserbrief berufen, um zu beweisen, daß die Opferwirkung der Hinzuführung zu Gott dem Paulus nicht unbekannt war (2, 18). Denn der Brief verräth auch in der Hinsicht eine Abweichung von dem Sprachgebrauche des Paulus, daß in ihm anstatt *δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως* in gleichem Sinne der Satz eintritt: *τῇ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως — οὐκ ἐξ ἔργων* (2, 8. 9). Der Brief dient

also nicht dazu, um die Vermittelung zwischen den Begriffen der Hinzuführung zu Gott und der Gerechtsprechung als Wirkungen des Opfers Christi nachzuweisen. Vielmehr ist zu erwägen, unter welcher Bedingung überhaupt jene allgemeine Wirkung des Opfers im alttestamentlichen Sinne vorgestellt werden konnte. Die priesterlichen Handlungen, durch welche die Gaben vor das Angesicht Gottes gebracht wurden, hatten ihren Werth durch die amtliche Auszeichnung der Priester, durch die Fehllosigkeit der Gaben, durch die Correctheit der Verrichtungen. Aber diese Werthbestimmungen galten nach Maßgabe der Privilegirung der Priesterfamilie durch Gott und nach Maßgabe göttlicher Vorschriften, im letzten Grunde gemäß der Bundesgnade Gottes gegen das von ihm erwählte Volk. Alle die priesterlichen Handlungen also, durch welche die Gaben in die Nähe Gottes gebracht, und zugleich in symbolischer Weise auch die Personen, für welche das Opfer erfolgt, vor das Angesicht Gottes gestellt werden, haben ihren Abschluß in der Voraussetzung, daß Gott unter diesen Bedingungen sich die menschlichen Bundesgenossen will nahe kommen lassen. Der göttliche Segen, welcher den gesetzmäßigen Opferhandlungen entspricht, ist also nicht die Wirkung dieser Ursachen, sondern ist unter der Bedingung der vorgeschriebenen Handlungen in der allgemeinen Gnade Gottes gegen das Bundesvolk begründet, welche diese Bedingungen vorschreibt, um sich im einzelnen Falle zu bewähren. Die Opferhandlungen verändern diejenigen, für welche sie ausgeübt werden, weder materiell noch moralisch, sondern sie dienen nur dazu, die bestimmungsmäßige Nähe des Eigenthums Gottes in jedem einzelnen Falle zu verwirklichen. Der eigentliche Grund dieses im einzelnen Falle erreichten Erfolges ist aber immer der allgemeine Wille Gottes, daß das israelitische Volk sein Eigenthum sei; denn derselbe ist auch der Grund der Vorschriften, durch deren Ausführung im Opfer die Bundesgenossen in die Nähe Gottes gestellt werden. Nun ist das synthetische Urtheil die Form jedes Willensactes, also auch die Form jedes schöpferischen Willensactes Gottes. Die Wirkung der gesetzlichen Opfer zur Hinzuführung der Bundesgenossen zu Gott wird also richtig nur vorgestellt in der Beziehung des göttlichen Urtheils, daß die Israeliten sein Eigenthum sein sollen, auf den einzelnen Fall, in welchem geopfert wird. Dieses Urtheil als Grund der gesammten Gesetzgebung ist auch die werthgebende Form für die

priesterlichen Handlungen, welche dem Gesetze gemäß die Geltung dieses Urtheils für den einzelnen Fall erstreben.

Demgemäß steht die Gedankenbildung des Paulus, welche untersucht wird, keineswegs in einem Mißverhältniß zum Typus der alttestamentlichen Opferidee. Es ist vielmehr in der vollständigsten Analogie zu derselben, daß die Gnadengerechtigkeit Gottes unter der Bedingung des vollendeten Sündopfers Christi sich in dem Urtheile wirksam erweist, daß die an Christus glaubende Gemeinde für Gott gerecht ist, oder daß deren Sünden vergeben sind und kein Hinderniß der von Gott durch Christus beabsichtigten Gemeinschaft bilden. Eine Schwierigkeit für das Verständniß dieses Gedankens wird immer nur theils dadurch hervorgerufen, daß man diesen Begriff der „Rechtheit für Gott" nicht unterscheidet von der selbst erworbenen moralischen Qualität, theils dadurch, daß man jenes Prädicat ursprünglich auf den einzelnen Gläubigen als solchen bezogen denkt. Diese Auffassung ist schon (S. 160) als unberechtigt zurückgewiesen worden. Gegen die Vermischung der beiden gleichnamigen Begriffe von Gerechtigkeit ist durch das jetzt ermittelte Ergebniß zu entscheiden, daß die Gerechtigkeit aus dem Glauben nichts mehr und nichts weniger als ein Verhältniß der Congruenz der Christen zu Gott bedeutet, welches, weil es auf dem Urtheil Gottes beruht, einen wirklichen Werth in sich schließt, der allem Werthe des Glaubens oder des zugleich gewirkten gottgemäßen Lebens vorausgeht und denselben erst möglich macht. Bestimmungsmäßig zieht die Gerechtsprechung in den Sündern, die durch ihren Glauben zu der Gemeinde Christi gehören, das Leben nach sich, diejenige dem lebendigen Gott analoge Qualität, durch welche der Unterschied der Gläubigen gegen das vorher waltende Todesverhängniß entschieden ist (Röm. 8, 10); aber der Gedanke, daß die Gemeinde der Gläubigen im Namen Christi Gott recht ist, schließt das Merkmal einer effectiven sittlichen Veränderung der Einzelnen als solcher nicht in sich. Jener Gedanke ist jedoch ohne diese Zuthat in sich widerspruchlos, als Ausdruck einer Willensbestimmung Gottes. Nun beweist dieser Zusammenhang der Gedankenbildung des Paulus, daß er sich mit derselben von den übrigen Schriftstellern des Neuen Testaments sachlich keineswegs entfernt. Denn die Hinzuführung zu Gott, die Heiligung, die Reinigung des Gewissens, die Erwerbung zum Eigenthume, welche als Wirkungen des

Opfers Christi ausgesprochen werden, bedeuten sämmtlich nichts Anderes als die Begründung eines congruenten Verhältnisses der Sünder in der Gemeinde Christi zu Gott. Ja der Hebräerbrief bietet in einer Hinsicht eine specielle Parallele dazu, daß Paulus den sonst sehr reell gemeinten Begriff der Gerechtigkeit, den er ja übrigens festhält, daneben in jene ideelle Bedeutung umgeprägt hat. Denn einerseits setzt der Begriff τελειοῦν die active sittliche Vollkommenheit voraus, und bedeutet unter dieser Voraussetzung die Verleihung der Weltstellung, welche dieser Vollkommenheit entspricht (Hebr. 11, 40; 12, 23; 2, 10; 5, 9; 7, 28), gerade so wie der ursprüngliche Gebrauch von δικαιοῦν (S. 285) gemeint ist; daneben aber wird die Wirkung des τελειοῦν, indem sie von den alttestamentlichen Opfern verneint wird, an das Opfer Christi geknüpft (7, 19; 9, 9; 10, 1. 14), in keinem andern Sinne als dem der ideellen Congruenz mit Gott, welche zugleich mit ἁγιάζειν ausgedrückt ist (S. 216).

Die Vergleichung der paulinischen Idee von der Rechtfertigung durch Christi Opfer unter der Bedingung des Glaubens mit dem Anschauungskreis des Petrus und des Hebräerbriefes führt allerdings in Einer Beziehung zur Feststellung eines eigenthümlichen Abstandes. Durch die Ausgestaltung jener Idee hat Paulus den Schwerpunkt der christlichen Gesammtanschauung verschoben. Jene beiden Apostel nämlich entwerfen den Zusammenhang des heilsmäßigen Lebens in demselben Schema der Hoffnung, in welchem sich die Frömmigkeit der Psalmisten zur Darstellung bringt. Sofern sich dieselben in der Gegenwart durch die Verfolgungen und Leiden gehemmt und zum Zweifel an Gottes Fürsorge versucht finden, so suchen sie die günstige Entscheidung über ihre Gerechtigkeit und die Befreiung von den Uebeln in der Zukunft. Ihr gegenwärtiger Glaube an den Gott ihres Heiles spitzt sich immer zu der Hoffnung auf ihn, auf die von ihm erst zu erwartende Hilfe zu (1 Petr. 3, 5). Demgemäß erkennt auch Petrus den religiösen Lebenszustand, der durch die Auferweckung Christi hervorgerufen ist, in der Hoffnung auf die himmlische Heilsvollendung (1, 3. 4), als der Hoffnung auf Gott (1, 21), der dieselbe vollziehen wird. Aber weil die Hoffnung auch das gegenwärtige religiöse Verhalten beherrscht, und weil umgekehrt das Vertrauen auf Gott sich schon in der Gegenwart bewähren muß, wenn es mit Recht in die Zukunft reicht, so kommt

auch die πίστις in Betracht, als die Function, durch welche man in der Bestimmung zum himmlischen Heil bewahrt, welche in dieser Beziehung durch die Verfolgungen erprobt wird, in welcher man der überwältigenden Macht derselben Widerstand leistet (1, 5. 7. 9; 5, 8. 9). Dieses gegenwärtige Vertrauen gilt dem Gott, den man als Vater anruft (1, 17. 21); als solchen aber hat Gott sich bewährt, indem er durch Christus die Erwählten berufen und erlöst hat (1, 15. 18. 19), so daß sie darum auf Gott vertrauen, wie sie wegen der Auferweckung Christi auf Gott hoffen (1, 21). Allerdings wird in diesem Zusammenhange nicht die Formel des Glaubens an Christus oder des Vertrauens auf seinen Opfertod gebildet; auf ihn reflectirt Petrus erst, sofern der auferweckte Christus die Bürgschaft der Heilsvollendung als der zukünftige Helfer auf sich nimmt (1, 7. 8. 13). Allein die Prämissen zu der von Paulus vollzogenen Combination sind in dieser Gedankenreihe des Petrus enthalten. In der Combination des Paulus ist jedoch der Schwerpunkt der Anschauung vom Christenthum aus der Zukunft in die Vergangenheit verlegt; dieses war nöthig, weil die pharisäische Verfälschung des Christenthums, welche dem Paulus entgegentrat, sich für eine Verstärkung der Hoffnung auf das zukünftige Heil ausgab (Act. 15, 1). Derselben konnte nur dadurch vorgebeugt werden, daß die Gründung der christlichen Gemeinde so gedeutet wurde, daß sie die pharisäische Gesetzerfüllung ausschließt. In diesem Sinne wird das Vertrauen auf Gott im Allgemeinen zu dem Glauben an die Gnade desselben zugespitzt, welche in der Person Christi wirksam, insbesondere die Bedeutung seines Opfertodes beherrscht, und schon deswegen als Glaube an Christus selbst vorgestellt werden konnte. Davon wird dann durch Paulus die Hoffnung abhängig gemacht.

Der Hebräerbrief gehört im Allgemeinen auf die Seite des Petrus, da er ebenfalls die Hoffnung als das Ganze der christlichen Religion darstellt (3, 6; 6, 11. 18; 7, 19; 10, 23). Aber da er die Auferweckung Christi in dessen Opfer einschließt, durch welches der neue Bund gestiftet ist, so nähert er sich in demselben Maße dem Paulus, als er hierin von Petrus abweicht. Nun gilt für die Anschauungsweise dieses Briefes dasselbe, was bei Petrus sich ergab, daß die zukünftige Heilsvollendung sich auf die Gegenwart reflectirt; die Christen schmecken schon

jetzt die zukünftige Heilsgabe (6, 4), und das geschieht durch den Glauben, das Vertrauen auf Gott (6, 1), welches die gegenwärtige Gewißheit der gehofften Güter ist (11, 1). Deshalb ist der Glaube ebenso gut wie die Hoffnung die Function des Zutrittes zu Gott (10, 22 vgl. 7, 19), und auch die Aufrechterhaltung des Glaubens führt zur Aneignung der verheißenen Heilsvollendung (6, 12; 4, 3; 12, 2). Nun hat aber der Glaube noch einen weitern Spielraum als den der gegenwärtigen Gewißheit der verheißenen und gehofften Güter; er ist die unmittelbare Ueberführung von den nicht sinnenfälligen Zusammenhängen des göttlichen Wirkens, und zwar im weitesten Umfange. Namentlich wird die Weltschöpfung und die Vergeltung, d. h. die Weltleitung durch Gott als Object des Glaubens angeführt, und alle Proben des Glaubens der Frommen im Alten Testament ordnen sich diesem Gesichtspunkt unter. Sollte nun der Verfasser des Briefes Auskunft darüber geben, unter welcher subjectiven Bedingung wir durch das Opfer Christi geheiligt und vollendet seien, so könnte er nichts Anderes in Betracht ziehen als das Vertrauen auf Gott, welcher die unsichtbaren Beziehungen der sinnenfälligen Erscheinungen des Todes Christi so geordnet hat, daß die Gemeinde sich deshalb in dem neuen Bunde mit ihm befindet. Also auch dieses Document des im Allgemeinen vorpaulinischen Christenthums bietet die Prämissen zu dem Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben. So individuell auch das Gepräge dieser Combination ist, so sehr die unübertragbaren Erfahrungen des Paulus in seinem Umschwunge vom Pharisäismus zum Christenthum und sein Kampf gegen die falschen Brüder dazu mitgewirkt haben, daß er diese Formel als den Ausdruck des allgemeinen Evangeliums gebildet hat, so ist er doch dabei in der richtigen Consequenz zu dem verfahren, was in der gemeinsamen Beurtheilung des Todes Christi als des vollendeten Opfers angelegt war. Die Individualität seiner Lehrbildung steht also nicht abseits von dem Christenthum der anderen Männer des Neuen Testaments, sondern entwickelt dasselbe zu dem Ausdruck, welcher nothwendig wurde, um dem specifischen Fehler der sittlichen Religion, den Jesus bekämpft hatte, die Möglichkeit der Geltung in der christlichen Gemeinde abzuschneiden (S. 307).

Unter den bisher nicht speciell beachteten Stellen Paulinischer Briefe, in denen die Rechtfertigung aus dem Glauben oder in

Christus berührt wird, ist die Mehrzahl kaum Mißdeutungen ausgesetzt. Gal. 2, 16. 17 wird die Rechtfertigung in Christus als der Zweck des Glaubensentschlusses oder eines darin ausgedrückten Strebens dargestellt, von dem Standpunkte aus, daß Paulus zu der schon auf die Rechtfertigung gegründeten Gemeinde der Gläubigen hinzugetreten ist. 2 Kor. 5, 21 empfängt die Gemeinde das Prädicat Gottesgerechtigkeit auf Grund dessen, daß Christus in seinem Sterben zum Sünder gemacht ist. Es ist oben (S. 175) erörtert worden, daß dieser Zusammenhang die Ergänzung durch die Opferidee erfordert, um verständlich zu sein. Im Römerbrief sind die Beziehungen des Begriffs in Cap. 8, 33; 9, 30. 31; 10, 3—10 klar. Die aoristische Form des Satzes 8, 30 und alle umgebenden Aoriste setzen auch die bezeichneten Wirkungen Gottes nicht in die Vergangenheit (denn dem widerstrebt die nothwendige Beziehung von ἐδόξασε auf die Zukunft), sondern setzen sie aus jeder besondern Zeitdimension heraus. Diese Aoriste entsprechen dem hebräischen Perfectum, welches den Verbalbegriff ohne unterschiedene Zeitbeziehung darstellt. Cap. 8, 10 fordert der parallele Bau der Sätze, daß δικαιοσύνη, auch ohne den Zusatz τοῦ θεοῦ als die Gerechtsprechung verstanden werde; dasselbe folgt 5, 21 aus der vorangeschickten Gedankenreihe. Cap. 3, 30 steht das Verbum δικαιοῦν mit Rücksicht auf die gegenwärtig in der Gemeinde vorliegende Erfahrung, und nur deshalb im Futurum, um die Gerechtsprechung von Heiden wie Juden als Folgerung aus der Einheit Gottes erscheinen zu lassen (S. 328). Jedoch bietet 1 Kor. 6, 11 Schwierigkeiten dar. Unbegreiflich freilich ist, wie man ἐδικαιώθητε hier von der Verleihung der sittlichen Gerechtigkeit verstehen soll. Das Verbum kommt niemals in diesem Sinne vor, und eine Aussage dieses Inhaltes würde einen wunderlichen Widerspruch gegen das kurz vorhergehende Urtheil (V. 8) bilden, daß die angeredeten Personen Unrecht begehen. Die Verbindung ἐδικαιώθητε ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ist in Uebereinstimmung mit Gal. 2, 17; 2 Kor. 5, 21; Röm. 5, 9 davon zu verstehen, daß die Leser durch Christus, an den sie glauben, in das rechte Verhältniß zu Gott versetzt sind, welches sie zum Guten verpflichtet und so von der ehemaligen Lasterhaftigkeit unterscheidet. Allein nun ist noch hinzugefügt: καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Auch diese Artbestimmung auf das Wort ἐδικαιώθητε zu beziehen, nimmt Hofmann mit Recht Anstand;

denn dieses mag den Vertretern des römischen Lehrbegriffs passend erscheinen, es hat aber keine Analogie in dem Paulinischen Sprachgebrauch. Indessen wird durch den Vorschlag Hofmann's, die beiden Modalbestimmungen von V. 11 abzutrennen, und sie mit πάντα μοι ἔξεστιν in V. 12 zu verbinden, dem Paulus ein directer Verstoß gegen die Logik untergeschoben. Sollte Paulus wirklich der von ihm gerügten Ungerechtigkeit der Leser den Satz gegenübergestellt haben: Im Namen Christi und im heiligen Geiste steht mir alles frei, — so hätte er hiemit schon den Maßstab für die Beschränkung der Freiheit des Handelns bemerklich gemacht, und durfte dann nicht fortfahren: aber nicht alles ist zweckmäßig und: aber ich soll meine Selbständigkeit nicht einbüßen. Vielmehr müßten diese Gedanken als Folgerungen angeknüpft worden sein: deshalb steht mir nicht frei, was nicht gemeinnützig ist, und was die Selbständigkeit meines Charakters bedroht. Hat Paulus nicht, wie es ihm von Hofmann zugetraut wird, direct unlogische Satzverbindungen gebildet, so hat er die beiden Modalbestimmungen nicht zu dem folgenden Satze construirt. Die Schwierigkeit in V. 11 kann aber nicht beseitigt werden ohne die Annahme einer durch die rhetorischen Umstände des Satzes herbeigeführten Ungenauigkeit in der Wortstellung. Die drei auf einander folgenden Verba, welche durch die dreimalige Wiederholung von ἀλλά einen starken Nachdruck empfangen, bezeichnen im Zusammenhange mit dem Vorhergehenden solche Eigenschaften der Christen, an welchen erkannt wird, daß dieselben bestimmungsmäßig nicht mehr in lasterhafter Willensrichtung begriffen sind. Abgesehen von den Modalbestimmungen sind nun die drei Verba so geordnet, daß vom Nähern zum Entferntern aufgestiegen wird. Denn die symbolische Abwaschung der Sünden im Acte der Taufe (Act. 22, 16) setzt die Heiligung, d. h. die effective Einreihung in die Gemeinde als Act Gottes, dieser die Gerechtsprechung in dem göttlichen Acte der Gründung der Gemeinde voraus. Der rhetorische Schwung dieser drei Sätze erforderte nun einen die Stimmung fixirenden Abschluß, um so mehr, wenn auf ein neues Thema übergegangen werden sollte. In diesem Sinne hat Paulus den Gedanken durch Hinzufügung der beiden Modalbestimmungen rhythmisch ausklingen lassen. Wenn nun die zweite derselben zwar nicht zum letzten, aber gerade zu dem vorletzten Verbum sachgemäß paßt, so ist die logisch ungenaue Stellung

derselben aus einem nachträglichen Entschluß des Paulus zu erklären, auch den Begriff der passiven Heiligung in seiner Art vollständig zu bezeichnen. Hierin bietet der vorliegende Satz einen Fall von Chiasmus dar, mit welchem im Briefe an Philemon V. 5 zu vergleichen ist[1]). Demgemäß wird der Gedanke der Gerechtsprechung durch das letzte Glied des Satzes gar nicht afficirt.

Endlich wird eine Mißdeutung dieses Begriffes durch die Satzstellung im Briefe an Titus 3, 4—7 hervorgerufen. Zunächst schließt diese Stelle keine Anspielung auf den Ritus der christlichen Wassertaufe in sich, deutet also dieselbe auch nicht auf die Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes. Bei dem Märtyrer Justinus heißt zwar *λουτρόν* das, was im N. T. *βαπτισμός* genannt wird; aber *παλιγγενεσία* bezeichnet nicht die active Erneuerung oder die passive Wiedergeburt des Einzelnen, sondern den erneuerten Gesammtzustand der Welt (Mt. 19, 28); und das Bad, welches dazu gehört, ist ebenso wie Joh. 3, 5 eine Anspielung auf Ezechiel 36, 27—36. Während nun der Prophet die Wiederherstellung der Israeliten darauf begründet, daß Gott reines Wasser über sie sprengt, ihnen einen neuen Geist verleiht, endlich seinen göttlichen Geist in ihre Brust giebt, so sind in der vorliegenden Stelle diese drei Acte in zwei Mittel der Rettung durch Gott zusammengezogen, die Waschung, welche zum neuen Lebenszustand gehört, und die Erneuerung durch den heiligen Geist. Indem für den letztern das solenne Prädicat der Ausgießung durch den Retter Jesus Christus nach Joel 3, 1 hinzugefügt wird, so ist deutlich, daß die beiden neben einander ausgesprochenen Mittel als Bild und als Sache identisch sind. Die Rettung in den neuen Gesammtlebenszustand, welchen Ezechiel in Aussicht gestellt hat, ist gemäß der Barmherzigkeit Gottes erfolgt, und zwar in der Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes durch Jesus Christus, welcher sich darin als den Retter bewährt hat. Für die Erklärung des angefügten Finalsatzes kommt es nun darauf an zu entscheiden, ob *ἵνα κληρονόμοι γενώμεθα* sachlich über den Umkreis der vorher bezeichneten Rettungsthat hinausliegt oder nicht. Im erstern Falle würde das Participium *δικαιωθέντες*

1) Derselbe Antrieb, welcher dieser Figur zu Grunde liegt, ist wirksam, wenn auf eine adversative Satzverbindung ein Grund für das erste Glied derselben folgt, wie 1 Kor. 1, 18. 19; 2, 14—16.

τῇ ἐκείνου χάριτι mit dem Satze ἐξέχεεν sich sachlich decken. Wenn aber γενώμεθα κληρονόμοι sich mit ἐξέχεεν sachlich deckt und nur formell über diesen Gedanken fortschreitet, so ist mit δικαιωθέντες etwas nachgeholt, was sachlich vor ἐξέχεεν stattgefunden hat. Nun ist durch den gesammten Sprachgebrauch das Vorurtheil begründet, daß die Gerechtsprechung durch die Gnade Christi nicht identisch ist mit der Mittheilung des heiligen Geistes durch denselben. Andererseits ist in den alttestamentlichen Verhältnissen, welche hier als Vorbild dienen, die Rettung des Volkes aus Aegypten und seine Einsetzung in das Erbland in der göttlichen Absicht identisch. Wenn die vorliegende Stelle hienach beurtheilt wird, so muß die barmherzige Rettung durch die Mittheilung des heiligen Geistes und der daran geknüpfte Zweck der Einsetzung in den Erbbesitz in einer directen Continuität gedacht sein, welche durch keine Angabe eines neuen Mittels unterbrochen wird. Denn die Einsetzung in den Erbbesitz ist nur die positive Vollendung der Rettung, sei es aus Aegypten, sei es hier aus dem Sündenstande. Besteht aber die Rettung aus dem Sündenstande in der Mittheilung des erneuernden heiligen Geistes, so ist durch die parallelen Aussprüche des Paulus entschieden, daß die Eigenschaft des Erben mit der Gotteskindschaft gleichgeltend ist, diese aber mit dem Besitze des göttlichen Geistes zusammentrifft (Gal. 4, 6. 7; Röm. 8, 14—17). Also ist auch in dem vorliegenden Satze die Einsetzung in die Eigenschaft des Erben und die Ausgießung des heiligen Geistes durch Christus nur als formell verschieden gedacht, sachlich aber zusammengefaßt. Endlich ist die Stellung der Geretteten als Erben an dem Merkmal der Hoffnung des ewigen Lebens erkennbar, weil auch der Rettungsstand in dem Besitze dieser Hoffnung besteht (Röm. 8, 24), und weil die noch so werthvolle Qualität des von der Sünde frei gestellten Lebens der Erben im christlichen Sinne ihre Vollendung in der Zukunft erwartet (8, 17). Also liegt der Inhalt des Finalsatzes nur formell über die Ausgießung des Geistes auf die Gemeinde durch Christus hinaus; sachlich ist die Einsetzung der Christen als Erben, unter dem Merkmal der Hoffnung auf das ewige Leben, mit jenem Acte identisch. Hiedurch ist bewiesen, daß δικαιωθέντες eine Wirkung Christi bezeichnet, welche der von ihm vermittelten Ausgießung des heiligen Geistes vorhergeht. Das Verhältniß zwischen denselben ist demjenigen gleich,

welches 1 Kor. 6, 11 zwischen ἐδικαιώθητε und ἡγιάσθητε obwaltet.

37. Paulus versteht unter der Rechtfertigung aus dem Glauben das Grundverhältniß, in welches Sünder in der christlichen Gemeinde zu Gott gesetzt sind. Dieselbe ist gemäß der Gnade und Gerechtigkeit Gottes durch die Vermittelung des im Todesopfer vollendeten Gehorsams Christi in diesem Verhältnisse gegründet worden, und wird in demselben erhalten durch die Kraft seines aus dem Tode wiederhergestellten Lebens. Denn wo wäre die Glaubensgerechtigkeit in die Erscheinung getreten (πεφανέρωται Röm. 3, 21), wenn nicht in dem Bestehen der christlichen Gemeinde? Die Rechtfertigung ist gleichbedeutend mit Sündenvergebung, indem die Sünden des frühern Lebenszustandes von Gott nicht mehr als Hinderniß der jetzt obwaltenden Congruenz der Gemeinde beurtheilt werden, welche durch sein Urtheil eben in der Vermittelung durch Christus festgestellt ist. Um nun die Folgerungen zu verstehen, welche im Briefe an die Römer an jenen Gedankenkreis angeknüpft werden, muß man einen Eindruck davon haben, daß die gesammte Erörterung des Gegenstandes von der höchsten religiösen Begeisterung getragen ist. Natürlich sind die Ausleger des Briefes durch ihre pflichtmäßige Sorge um das Verständniß der einzelnen Sätze und Wörter nicht immer geeignet, auch den Sinn für jene Eigenthümlichkeit der Schrift zu wecken oder wach zu erhalten; und die dogmatische und polemische Benutzung derselben, an welche wir Evangelischen von Jugend auf gewöhnt werden, ist der directe Anlaß dazu, die Aufmerksamkeit auf den individuellen Charakter dieses Briefes zu ersticken. Wem es jedoch gelingt, bei der Lesung desselben sich der Decke zu entledigen, welche aus verkehrten Ansprüchen und schlechter Gewohnheit gewoben, über unsere Augen gelegt wird, der muß erkennen, daß der Gedankengang des Apostels vielmehr prophetisch und dithyrambisch, als demonstrativ und lehrhaft ist. Man lese nur vorher oder nachher den ersten Brief an die Korinther, um zu erkennen, daß die Darstellung, welche hier in ruhigem Rhythmus vorschreitet, und nur gelegentlich durch den Ausdruck lebhafter Empfindung unterbrochen wird, im Briefe an die Römer durch den Drang der Begeisterung gehoben, wie durch die antithetische Rücksicht auf den jüdischen Anspruch auf den Werth der Gesetzwerke bedingt ist. Namentlich ist dieses der Fall auf

der Höhe des ersten Theiles des Briefes, im 5. Capitel. Man erkennt zwar an der Gegenüberstellung der jetzigen und der frühern Lage der Gläubigen, ferner der Gesammtwirkungen Christi und Adams, daß Vergleichung und Folgerung die Formen der Erkenntniß sind, welche der Geistesart des Paulus am unmittelbarsten eigen sind. Aber die Schwierigkeiten, welche dieser Abschnitt der Auslegung darbietet, rühren daher, daß der Impuls intuitiver Schilderung vorwaltet und die genaue Correspondenz der Glieder in den über Adam und Christus ausgesprochenen Vergleichungssätzen nicht zum Ausdruck kommen läßt. Wie jedoch Paulus in diesem Zusammenhange die entgegengesetzten großen Massen der Menschengeschichte sich vergegenwärtigt, so ist der prophetische Drang, welcher seine ganze Darstellung trägt, daran erkennbar, daß er in der Beurtheilung des christlichen Gesammtlebens nur die hervorragendsten Spitzen als Normpunkte ins Auge faßt und die tiefer liegenden individuellen Bedingungen und Vermittelungen, die er bei anderen Gelegenheiten richtig würdigt, hier überspringt. Gnade und Gehorsam Christi, Gerechtsprechung, Leben, Herrschaft im ewigen Leben sind die Güter, welche der Uebertretung Adams, dem Verdammungsurtheil Gottes, dem Tode, der Herrschaft der Sünde gegenübergestellt werden. Jene Reihe der Wirkungen Christi auf die Menschenwelt wird nur richtig verstanden, wenn man sich klar macht, daß es hier auf die Normirung des menschlichen Lebens in der genausten Beziehung auf Gott ankommt, daß die Gläubigen durch Christus in die Gemeinschaft mit Gott versetzt, daß sie dem lebendigen Gott entsprechend beschaffen sind, daß sie in dieser Congruenz mit Gott anstatt der Knechtschaft unter dem Tode die freie Stellung in der Welt und über der Welt haben, deren Dauer ewig ist. Ich halte es für verwirrend, daß Dietzsch[1]) in der Behandlung des Gegenstandes sich durch Beck zu der Behauptung hat verleiten lassen, die Gerechtigkeitsgabe (Röm. 5, 17) sei von Paulus nicht nur als zugerechnete, sondern auch als eine in der Zurechnung begründete Lebensgerechtigkeit gemeint, als eine positive Bestimmtheit des Lebens, in welcher das Princip der Sünde factisch gebrochen ist. In diesen Sätzen wird der Begriff der Lebensgerechtigkeit mit dem

---

1) Adam und Christus (Bonn 1871) S. 123. Vgl. Beck, Christliche Lehrwissenschaft. Th. 1. S. 570 ff.

Begriff der imputirten Gerechtigkeit zusammen behauptet, während Beck jenen an der Stelle von diesem, mit Ausschließung desselben als die authentische Meinung des Paulus geltend macht. Zunächst kann ich den Begriff der von Gott verliehenen oder gewirkten Lebensgerechtigkeit nicht als einen Gedanken des Paulus anerkennen, sondern nur als ein pietistisches Postulat zur Gegenwirkung gegen falsch verstandenes Lutherthum. Paulus versteht unter *δικαιοσύνη* entweder das subjective sittliche Handeln in der sittlichen Gemeinschaft, welches durch Gott anerkannt wird, oder die durch göttliches Urtheil begründete ideelle Congruenz der Glieder der Gemeinde Christi mit Gott. Dieses Verhältniß ist von Paulus nicht als Einbildung oder Selbsttäuschung Gottes gemeint. Gegen ein solches Mißverständniß schützt er sich durch den hinzugefügten Gedanken, daß die Gerechtsprechung in Christus das Leben mit sich führt; damit ist zunächst in der Rede des 5. Capitels nur die Congruenz mit Gott gemeint, welche dem Tode entgegengesetzt ist. Und da der Tod in dem ganzen Zusammenhange als das höchste Uebel dargestellt ist, so bezeichnet das demselben gegenübergestellte Leben hier nichts Anderes als das Gefühl des positiven Werthes der Rechtfertigung, also die Seligkeit. In Seligkeit werden die Empfänger der Gottesgerechtigkeit herrschen! Dieser Satz überfliegt eine Menge von Bedingungen, welche bei der nähern Betrachtung nicht übersehen werden dürfen. Aber um den Satz an dieser Stelle im Sinne des Schreibers zu verstehen, brauche ich mich nicht daran zu erinnern, daß derselbe bei anderen Gelegenheiten Zwischenglieder in jenen Zusammenhang eingeschoben hat, die er hier nicht ausspricht und nicht andeutet. Ich halte es endlich für etwas, was aller Erfahrung am eigenen Denken widerspricht, daß Paulus, wo er das Wort Gerechtigkeit niederschrieb, dabei **nicht nur** die Anrechnung von Congruenz mit Gott, **sondern auch** die effective Ausschließung der Sünde gedacht habe. Wem man zwei verschiedene Gedanken zutraut, indem er Ein Wort ausspricht, gilt im gewöhnlichen Leben für zweideutig; ich wüßte nicht, daß dem Apostel unter der gleichen Voraussetzung dieses Prädicat erspart werden könnte. Nehmen sich Theologen solche Voraussetzungen bei den heiligen Schriftstellern nicht übel, so ist dieses ein Zeichen davon, daß die heiligen Schriften immer noch so behandelt werden, wie es von den Allegoristen geschah, obgleich man über deren Methode weit

hinausgekommen zu sein glaubt. Der doppelte Sinn, den man einem Paulus, wie in dem vorliegenden Fall, aufdrängt, ist der exegetische Sinn des einzelnen Satzes, und der dogmatische Sinn, den man über die Möglichkeit der Auslegung hinaus, also aus unrechten Gründen feststellen will.

Zieht also Paulus in der Vergleichung zwischen Adam und Christus auf keiner der beiden Seiten die eigenthümliche Selbstthätigkeit der Menschen, weder die active Sünde noch die active Gerechtigkeit in Betracht, — denn 5, 12 wird das active Sündigen Aller nur als etwas Beiläufiges erwähnt, — so wird für die Beurtheilung des christlichen Lebens dieser Umstand erst in der folgenden Erörterung des Römerbriefes nachgeholt. Aber weder wird hier ein Begriff von Lebensgerechtigkeit als einer göttlichen Gabe gebildet, noch wird die Regel des activen Verhaltens direct aus dem Begriff der durch Christus vermittelten Gerechtsprechung abgeleitet. Sondern die Enthaltung von der Sünde und die positive Bewährung des gottgemäßen Lebens wird daraus gefolgert, daß der Gläubige durch die Taufe und den in der Taufe angeeigneten Werth des Sterbens und Auferstehens Christi für sich selbst wie für Gott verändert ist; diese Ableitung aber ist ebenso indifferent gegen den Begriff der Gerechtsprechung, wie die hier maßgebende Deutung des Todes Christi gegen die Opfervorstellung (S. 228). Andererseits wird die Stiftung der Gemeinde durch Christus nach ihrer Zweckbestimmung zu activer Gerechtigkeit und Heiligung beurtheilt, welche das Sündigen ausschließt. Durch die Beachtung dieser Umstände wird die Zusammenfassung zwischen Gerechtsprechung der Gemeinde und ewigem Leben modificirt. Schließt die Gerechtsprechung ursprünglich die Hoffnung auf die schließliche Anerkennung und Beseligung durch Gott in sich (Röm. 5, 21), so heißt es jetzt (8, 13), daß das Leben innegehalten wird, wenn man durch den Geist das Treiben des Leibes unterdrückt, und daß die active Gerechtigkeit und Heiligung zum Ziele des ewigen Lebens führen (6, 22). Hatte ferner Paulus auf die gegenwärtige Rechtfertigung durch Christi Opfer die Gewißheit begründet, daß man durch ihn vor dem Gerichtszorn gerettet werde (5, 9), so kommt andererseits in Betracht, daß wenn man in der christlichen Gemeinde Lastern nachhängt, der Eintritt in das Reich Gottes nicht erreicht wird (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10). Bemerkenswerth ist nun, daß

einzig im letzten Falle die Gerechtsprechung im Namen Christi als ein Motiv zum sittlichen Lebenswandel geltend gemacht wird, in dem Sinne, daß der darin verliehene religiöse Adel verpflichtet. Insbesondere aber ist dem Paulus der Gedanke Luther's fremd, daß die gute Handlungsweise des Christen aus dem Motive der Dankbarkeit für die empfangene Gerechtsprechung hervorgehe.

Im Gebiete des individuellen Lebens steht also das Prädicat der Rechtfertigung durch den Glauben in keiner vorherrschenden Beziehung auf die active Gerechtigkeit, welche die Aufgabe des Gläubigen bildet. Insbesondere dient der Gedanke der Rechtfertigung nicht zur directen Erklärung dafür, daß diese Aufgabe gestellt oder daß sie erreichbar ist. Denn indem der Glaube durch die Liebe zur activen Gerechtigkeit wirksam ist (Gal. 5, 6), wird er in einer Richtung vorgestellt, welche der Bedeutung des Glaubens bei der Rechtfertigung entgegengesetzt ist. In dieser ist der Glaube ausschließlich auf Gott und Christus bezogen; seine Entfaltung in der Liebe aber faßt das Interesse am Reiche Gottes mit dem an Gott und Christus zusammen. Die Rechtfertigung im Glauben wird auch nicht als eine compendiarische oder keimhafte Form der activen Gerechtigkeit gedacht, weder an sich noch als Inhalt des Urtheils Gottes. Die beiden gleichnamigen Begriffe, welche nur in der Begründung auf anerkennendes Urtheil Gottes übereinstimmen, haben übrigens sachlich nichts gemein, und ihr verschiedenartiger Inhalt steht auch in keinem Verhältniß der Entstehung des einen aus dem andern. Paulus bezeichnet andere Beziehungen, welche der Rechtfertigung im individuellen Leben zukommen (Röm. 5, 1—5). Zunächst kommt in Betracht, daß die aus Glauben Gerechtfertigten durch Christus Frieden gegen Gott haben. Diese Bestimmung ist nicht vom Gefühle des Friedens, sondern im objectiven Sinne zu verstehen, da unmittelbar darauf die Phänomene des Bewußtseins in einer andern Form von Sätzen eingeführt werden. Also Paulus erklärt, daß das Verhältniß, welches von Gott aus Gerechtsprechung ist, in der umgekehrten Beziehung des Gläubigen auf Gott der Friede ist, welcher an die Stelle der frühern Feindschaft getreten ist (V. 10). Hiedurch wird angedeutet, daß zwischen den Begriffen *καταλλάσσειν* und *δικαιοῦν* ein engeres Verhältniß obwaltet, als welches oben (S. 231) ermittelt worden ist, nämlich daß jener nicht blos diesem als abgeleitete Wirkung untergeordnet ist, sondern daß er auch

als Mittel dient, um die Wirkung der Rechtfertigung in Hinsicht des Einzelnen festzustellen. Wenn die Kehrseite der Rechtfertigung von Gott her der Friede der Gläubigen gegen Gott ist, wenn ferner der Friede als das Gegentheil der Feindschaft gegen Gott zunächst als Wirkung der Versöhnung mit Gott vorgestellt werden muß, so wird in der Rechtfertigung dasjenige mitgedacht, was weiterhin speciell Versöhnung heißt, und seine negative Beziehung nicht an den einzelnen Uebertretungen, sondern an der sündigen Gesammtrichtung des Willens hat. In der objectiven Analyse ihres Inhaltes können beide Begriffe unterschieden werden; allein indem ihre Wirkung auf das durch sie bestimmte Subject vorgestellt wird, werden sie nicht von einander getrennt. Hiedurch wird eine neue Bestätigung dafür gewonnen, daß die Gerechtsprechung durch Christus sachlich dasselbe ist, was die anderen Apostel mit Hinzuführung oder Heiligung durch das Opfer Christi bezeichnen (S. 214). Denn wer gemäß dieser Vermittelung Gott nahe ist, oder in der auf sie begründeten Hoffnung auf die Seligkeit Gott naht, der steht in Frieden mit Gott und bethätigt dieses Verhältniß lediglich in Folge der anerkannten Vermittelung Christi.

Als das nächste Correlat dieses Friedensverhältnisses zu Gott im activen Bewußtsein der Gläubigen bezeichnet Paulus, daß man durch Christus sich der Hoffnung auf die Anerkennung Gottes im letzten Gerichte rühmt. Die Function, in welcher der Selbstruhm (καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις) verläuft, ist das durch Gottes gnädige Wirkung sichergestellte religiöse Selbstgefühl. Dieses vergegenwärtigt den Bestand des Friedens mit Gott in der Hoffnung, auch die schließliche Anerkennung durch Gott zu finden, welche dem Sünder nicht zu Theil wird (Röm. 3, 23). Wenn diese subjective Gewißheit hier lediglich an die Vermittelung Christi in der Rechtfertigung geknüpft wird, so hat das seinen guten Grund. Ist die Rechtfertigung die Grundbestimmung der durch Christus erlösten Gemeinde, so kann sie in dem activen Selbstgefühl des einzelnen Gläubigen nur so erscheinen, daß Christus als der nächste Grund erkannt wird. Ferner wer die durch Christus vermittelte Hinzuführung zu der Wohlgefälligkeit (χάρις), in der wir zu Gott stehen, an sich erfahren hat, muß auch ihrer Dauer sich erfreuen (5, 2); dieses erfolgt in der Hoffnung des Einzelnen darauf, daß die Anerkennung Gottes ihm auch nicht fehlen wird, wenn die ganze religiöse

Gemeinde ihre bestimmungsmäßige Vollendung erreicht. Es entspricht der Verwandtschaft der Begriffe „Rühmen" und „Freude", daß sonst auch dieses Attribut unmittelbar mit dem Glauben verbunden wird, als das nothwendige Gefühl des im Glauben gegenwärtigen Grundverhältnisses (2 Kor. 1, 24; Phil. 1, 25). Der Wunsch des Paulus geht dahin, daß Gott die römischen Christen mit Freude und Friede erfülle, damit sie in Kraft des heiligen Geistes an Hoffnung reich werden (Röm. 15, 13). Der Friede ist hier ebenso objectiv gemeint wie Röm. 5, 1; die Reihenfolge von Freude und Friede läßt denselben nicht als abhängig von der Freude erkennen (vgl. Gal. 6, 16), und auf Friedensgefühl ist hier ebenso wenig angespielt als irgendwo. Denn eben der objective Friede mit Gott reflectirt sich in der Freude, und beides dient zur Begründung und zur Stärkung der Hoffnung. Eine Anwendung dieses allgemeinen christlichen Selbstgefühls macht Paulus in Hinsicht seiner besondern Lebensstellung im Amte, (2 Kor. 3, 11. 12). Hat nämlich die vergängliche Bundesordnung des Mose Gottes Anerkennung gefunden, indem Mose den Abglanz göttlichen Lichtes vorübergehend auf seinem Gesichte trug, so wird gewiß die neue Bundesordnung, welche Bestand behält in göttlicher Anerkennung sich bewegen, oder, was dasselbe ist, als der Zweck der Welt in offenbare Geltung gesetzt werden. „Da ich also solche Hoffnung habe, so bediene ich mich großer Zuversicht." Das Selbstgefühl des Paulus in seiner amtlichen Thätigkeit beruht nicht auf einer Ueberzeugung von angeborener oder erworbener Geschicklichkeit, sondern auf dem göttlichen Werthe der Sache, der er dient. Die Zuversicht, mit der er den Menschen entgegentritt, ist also nur ein besonderer Ausdruck des Selbstgefühls, mit welchem ihn die Göttlichkeit der christlichen Lebensordnung nicht anders erfüllt, wie jeden Andern. Die allgemeine Voraussetzung dieser Erklärung ist eben in dem Satze enthalten, daß die im Glauben Gerechtfertigten ihr Selbstgefühl in der Hoffnung auf die dauernde Anerkennung Gottes haben.

Sachlich stimmen mehrere Aussprüche im Hebräerbrief damit überein, und erläutern jene Gedankenreihe des Paulus, sofern sie an die hohenpriesterliche Würde Christi geknüpft sind, oder an sein Sündopfer, welches im Sinne des Paulus die Rechtfertigung der Sünder in der Gemeinde begründet. Die Vollendung des Opfers Christi, welche denselben in den Himmel zu

Gott geführt hat, hat auch den Weg für seine Gemeinde eröffnet. Indem daraus sich die Aufforderung ergiebt, auf diesem Wege Gott zu nahen, das Grundverhältniß der religiösen Gemeinschaft, das Christus ins Werk gesetzt hat, auch subjectiv zu verwirklichen, so werden als Merkmale aufrichtiges Herz und Gewißheit des Glaubens vorgeschrieben (Hebr. 10, 19 ff. vgl. 4, 16). Dieses sind, ebenso wie Eph. 3, 12 die Zuversicht und der Vertrauenszutritt, die subjectiven Functionen des gegen Gott bestehenden Friedens. Nun aber kommt Hebr. 10, 22. 23 hinzu, daß man den Zutritt zu Gott auch vollzieht, indem man das Bekenntniß der Hoffnung wegen der Treue Gottes ungebeugt festhält, so wie man die Hoffnung überhaupt verbindet mit der empfangenen Reinigung der Herzen von bösem Gewissen. Die durch das Opfer Christi begründete Sündenvergebung will nämlich nichts Vorübergehendes sein, sondern bestimmt den Charakter des neuen Bundes auf die Dauer bis zur Erfüllung der Verheißung der Gottesruhe, welche den Christen vorbehalten ist (4, 9; 1, 14; 11, 40). Also ist in dem religiösen Nahen zu Gott mit dem hergestellten guten Gewissen die Hoffnung auf die Heilsvollendung verbunden (7, 19), welche durch die Treue Gottes gewährleistet ist. Die Taufe scheint in diesem Zusammenhange mit der Wasserwaschung verglichen zu werden, welche bei der Einweihung der aharonitischen Priester vorkommt; als solcher Weiheritus dient sie zur gemeinschaftlichen Verpflichtung darauf, daß man das Bekenntniß der Hoffnung festhält und zur Anregung der Liebe und guter Werke auf einander achtet. Rein religiös angesehen sind die Gläubigen das Haus Gottes, wenn sie die Zuversicht und das Selbstgefühl der Hoffnung aufrecht erhalten (Hebr. 3, 6), oder sie sind Theilnehmer Christi in Hinsicht der gemeinsamen Vollendung (2, 11; 11, 40), wenn sie die Glaubensgewißheit, so wie sie im Anfang war, bis an das Ende fest erhalten (3, 14). Die vorgeschriebene Liebesthätigkeit gegen die Anderen wird nicht als Grund für die Sicherung der Hoffnung eingeführt. Auch nachher (10, 35—39) wird die rein religiöse Zuversicht zu Gott, namentlich die Ausdauer in derselben als der Anspruch auf die große Vergeltung anerkannt. Wird nun zugleich die Erfüllung des göttlichen Willens als Bedingung für den Gewinn der Verheißung hinzugefügt, so ist doch diese Activität, diese Gerechtigkeit aus dem Glauben, nur als die Probe für die Ausdauer in demselben gemeint; die

Rede schließt nämlich damit, daß man vom Glauben her des Zieles sicher sei, welches in dem Besitze des ewigen Lebens besteht. Das Friedensverhältniß gegen Gott, welches die Kehrseite der im Glauben empfangenen Gerechtsprechung ist, erscheint also in demjenigen Selbstgefühl des Einzelnen, welches die Hoffnung auf die Dauer und die Vollendung der Anerkennung durch Gott in sich schließt. Die Aussprüche des Hebräerbriefes, welche verglichen wurden, haben die sachliche Uebereinstimmung verrathen, wenn auch in ihnen der leitende Begriff des Friedens als solcher nicht gebraucht wird; und die Verflechtung der sittlichen Aufgabe mit der Ausübung der Hoffnung ist nicht so gedacht, daß die Beziehung derselben auf die Heilsvollendung beeinträchtigt würde.

Die Vorstellung von dem Frieden mit Gott, welche so eng mit dem Gedanken der Rechtfertigung durch den Glauben verflochten ist, und den Gesichtspunkt dafür darbietet, wie sich die Rechtfertigung durch Christus im subjectiven Bewußtsein abspiegelt, wird in den paulinischen Briefen außer Röm. 5, 1; 15, 13; 8, 6 nur einmal ausgesprochen. Denn bei der Stelle Phil. 4, 5—7 kann nicht an den Frieden unter den Menschen, sondern nur an den Frieden der Gläubigen mit Gott gedacht werden, theils wegen der ausgesprochenen Wirkung desselben auf das Geistesleben als solches, theils weil der Satz ebenso wie die vorausgeschickte Ermahnung, nicht zu sorgen, sondern zu beten, dem Ausspruche sich unterordnet, daß der Herr nahe ist. Es ist durch den Zusammenhang nicht motivirt, hierin eine Ankündigung der zeitlichen Nähe der Wiederkunft Christi zu erkennen, obgleich ὁ κύριος im Sprachgebrauche des Paulus, auch kurz vorher, immer Christus bedeutet, und nur in alttestamentlichen Citaten Gott den Vater. Aber nichts hindert, den Satz eben als Reminiscenz an Ps. 145, 18 aufzufassen, da hier die gleiche Beziehung zwischen dem Gebet und der Nähe Gottes ausgesprochen wird, wie von Paulus geschieht. Nun sind die Aufforderung, nicht zu sorgen, sondern zu beten, und die Verheißung, daß der Friede von Gott her das Herz und die Gedanken unter Obhut nehmen werde, coordinirt, beide abgeleitet von der Gewißheit der Nähe Gottes. Hofmann, der in der Deutung dieses leitenden Satzes richtig verfährt, macht freilich die Verheißung als Erfolg von der zu erfüllenden Ermahnung abhängig, daß nämlich, wenn gebetet und gedankt wird, man davon den Gewinn hat, daß das ganze innere

Leben der Gläubigen unter der Obhut des Friedens steht, den Gott im Herzen wirkt. Einen solchen homiletischen Gemeinplatz hat sich aber Paulus nicht zu Schulden kommen lassen, weil er klarer als sein Ausleger den Frieden von Gott zugleich als den Frieden gegen Gott gedacht hat. Denn dieses Verhältniß der Gläubigen entspricht direct der Nähe Gottes zu denselben; und es ist eine durch nichts begründete, wenn auch noch so weit verbreitete Annahme, daß Paulus hier und Röm. 5, 1; 8, 6; 15, 13 oder irgendwo sonst unter dem Frieden gegen Gott das menschliche Gefühl der Beruhigung in sich verstände. Was aber von dem Frieden Gottes ausgesagt wird, bildet auch die nächste Analogie zu der vorangeschickten Aufforderung, nicht zu sorgen. Wenn man nämlich auf diese negative Seite der Ermahnung achtet, so wird man in dem Herzen und den Gedanken, welche durch den Frieden zu Gott bewacht, behütet, eingeschränkt werden, die möglichen Organe der Sorge erkennen. Die Wirkung des Friedens mit Gott, daß Herz und Gedanken davor behütet werden sich den Sorgen zu öffnen, hängt jedoch so gewiß nicht von der Gebetsthätigkeit ab, als sie ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ stattfindet. Dieses kann wieder nicht, wie Hofmann will, den schließlichen Erfolg bedeuten, daß man in Christus bleibt, sondern es bezeichnet die Mittelursache, der gemäß der Friede mit Gott in denen ist, welchen Gott nahe ist, und der gemäß dieser Friede auch das Herz und die Gedanken abhält, sich in Sorgen zu ergehen. Dieser Friedensstand ist also auch als die Voraussetzung jedes Betens zu Gott zu verstehen, welches in dem Zutrauen auf Erhörung ausgeübt wird. Daß endlich der Friede von Gott jede menschliche Vernunft übertrifft, bezeichnet nicht die Unbegreiflichkeit jener Stellung des Gläubigen zu Gott, sondern daß sie ihn sicherer als die natürliche Urtheilskraft in den Beziehungen leitet, welche die Sorge des natürlichen Menschen hervorzurufen pflegen. Es ist der jede Selbstthätigkeit umfassende Eindruck des Glaubens, daß denjenigen, welche Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen, weil sie als solche erwählt und gerechtfertigt sind (Röm. 8, 28—30).

Durch die Aufforderung zum Gebet im Brief an die Philipper werden auch einige Aussprüche im ersten Briefe des Johannes beleuchtet. Was Paulus als den durch die Gerechtsprechung vermittelten Frieden mit Gott bezeichnet, ist für Johannes die Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohne Jesus Christus

(1, 3). Der nächste subjective Reflex dieses Verhältnisses ist die παῤῥησία, welche der Hebräerbrief als das specifische Merkmal der Hoffnung darstellt, in welcher man Gott naht. Nach Johannes besteht die Zuversicht gegen Gott darin, daß man gewiß ist, daß er die Gebete erhört (5, 14), so wie Paulus aus der Nähe Gottes folgert, daß man nicht sorgt, sondern mit Danksagung betet. Daneben knüpft Johannes die Gewißheit der Erhörung an die Bedingung des Gehorsams gegen die göttlichen Gebote (3, 22), wie er überhaupt dem Gedanken vorherrschenden Ausdruck verleiht, daß ohne die sittliche Thätigkeit die religiöse Bestimmtheit der Christen keinen Werth hat. Deshalb stellt er auch die Zuversicht wiederholt unter diese Bedingung, damit man sie im Endgericht behaupten könne (2, 28; 4, 17). Aber ursprünglich folgt die subjective Zuversicht, die sich im Gebet äußert, aus dem Stande der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott. Jene Bedingung tritt nun auch auf, wo Johannes das Bewußtsein der Sündenvergebung näher beschreibt (3, 18—21). „Darin daß wir im Werk und in der Wahrheit lieben, erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind", d. h. Kinder Gottes. Es ist aber die einfache Folgerung aus diesem von Gott verliehenen Stande, daß „wir vor Gott, indem wir ihm nahe stehen, unsere Herzen beruhigen, in was immer unser Herz uns anklagt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt. Demgemäß haben wir, wenn unser Herz uns nicht anklagt, Zuversicht zu Gott", so daß diese beiden Sätze, der negative und der positive, sachlich identisch sind. Ich finde nun, daß diese Erläuterung des Bewußtseins der Sündenvergebung, die einzige, welche das Neue Testament darbietet, allen Umständen gemäß auch auf die paulinische Combination zwischen Gerechtsprechung oder Sündenvergebung und Friedensstand gegen Gott ihr Licht wirft. Es wird hoffentlich Niemand befremden, daß in dem Gerechtfertigten und Versöhnten die Anklagen des Herzens wiederkehren (1 Joh. 1, 8). Aber die Stellung der Gläubigen in der Wahrheit und vor dem Angesichte Gottes bringt es mit sich, daß diese Regungen des Schuldbewußtseins durch den Gedanken der Größe Gottes ebenso überwunden werden, wie der Friedensstand mit Gott das Herz und die Gedanken vor Sorgen bewahrt. Die Größe Gottes und seine Fähigkeit, alles zu erkennen, bedeutet nothwendig die Uebermacht seiner in Christus offenbaren Gnade (1, 9) und die Sicherheit in der Handhabung des Ge=

sammtumfangs von Zwecken und Mitteln, deren Zusammenhang ihm durchsichtig ist. Man würde hieran zweifeln, wenn das Herz des Gläubigen das Schuldbewußtsein, welches in seiner Art auch von Gott vorgesehen ist, gegen seine allgemeine Verheißung der Sündenvergebung aufrecht erhalten wollte.

Das Selbstgefühl des Gläubigen, welches den durch Christus begründeten Friedensstand gegen Gott in sich reflectirt, knüpft sich nicht nur an die Hoffnung auf die Dauer und Vollendung der göttlichen Anerkennung, sondern auch an die Erfahrung der Bedrängnisse (Röm. 5, 3. 4). Dieses sind nun zwei durchaus entgegengesetzte Quellen der befriedeten Stimmung des Gläubigen. Auch die Frommen des alten Testamentes haben ihre Bestimmung zum Genuß der göttlichen Anerkennung und ihre Unterdrückung durch gottlose und ungerechte Menschen als Widerspruch empfunden; zu dessen Lösung durch eine gemeinsame öffentliche Erkenntniß ist es jedoch innerhalb des alten Bundes nicht gekommen. Paulus bietet nun eine psychologische Vermittelung der Gegensätze dar, die von vornherein in einer verschiedenen zeitlichen Projection gedacht sind, die Bedrängnisse in der Gegenwart, die gehoffte göttliche Anerkennung in der Zukunft. Er rechnet auf die Gewißheit der Christen, daß die Bedrängniß Ausdauer, die Ausdauer eine Bewährung hervorruft, diese die Hoffnung verstärkt, die Hoffnung aber die Besorgniß einer zu erwartenden Enttäuschung und Beschämung deshalb ausschließt, weil die gleichzeitige Gewißheit, vom heiligen Geiste Gottes geleitet zu sein, dafür bürgt, daß die Liebe Gottes die ganze Ordnung des Heiles veranstaltet hat (S. 97). Denn Paulus knüpft das Selbstgefühl der Gläubigen gerade an die Bedrängnisse um Christi willen. Diese wirken die Ausdauer im Glauben und die Bewährung der Gläubigen, sie stärken zugleich deren Hoffnung aus dem Grunde, daß man durch Christus in dem Friedensstande gegen Gott begriffen ist. Hier tritt nun der Contrast der religiösen Weltanschauung des Christenthums mit der natürlichen Empfindungsweise der Menschen in das Licht. Das Uebel, welches die Selbstthätigkeit des Menschen hemmt, welches insbesondere in dem hier gedachten Falle darauf beruht, daß das Widerstreben der Juden und der Heiden die werthvolle Thätigkeit der Christen zur Aufrichtung der göttlichen Offenbarung in der Welt durchkreuzt, wird vom christlichen Glauben gerade umgekehrt beurtheilt, als es die menschliche Empfindung

trifft. Und dieses Urtheil ist, wie die Bekenntnisse der Apostel beweisen, im Stande, auch die Stimmung und die Empfindungsweise so zu verändern, daß das Uebel als Anlaß zur Freude aufgenommen wird. Durchgängig sind es die Verfolgungen, also eine den Umständen gemäß erklärliche Form des geselligen Uebels, welche von Schriftstellern des Neuen Testaments als Gegenstände der Freude und Anlässe der Seligkeit bezeichnet werden, in Aufforderungen wie in Zeugnissen von wirklicher Erfahrung (2 Kor. 7, 4; Kol. 1, 24; Jak. 1, 2—4; 1 Petr. 1, 6. 7; 4, 13—16; Hebr. 10, 34; 12, 11). Freilich führen die Bedrängnisse Versuchung zur Sünde mit sich (1 Kor. 10, 13), so lange sie sich der natürlichen Empfindung als Uebel vergegenwärtigen und den Trieb der Selbsterhaltung dazu anregen, sich von der Pflicht des christlichen Bekenntnisses zu trennen, in Folge dessen die individuellen und socialen Nachtheile erfolgen. Soll also die natürliche Selbsterhaltung nicht gegen den Werth des Christenstandes Recht behalten, so muß überhaupt die Vorstellung des socialen Uebels von der Beurtheilung der Verfolgungen ausgeschlossen werden; und dieses geschieht, indem die nicht durch Unrecht verschuldeten Bedrängnisse als die zweckmäßigen Proben des Christenstandes in das christliche Selbstgefühl eingeschlossen werden, welches um Christi willen des Friedens mit Gott gewiß ist. Allein Paulus geht für seine Person noch weiter, indem er auch seine körperliche Krankheit nicht als Hemmung seines Selbstgefühls, sondern als Anregung desselben neben den verschiedenen Nöthen aufführt, die wegen seiner amtlichen Thätigkeit ihn in höherem Maße berühren als alle Anderen (2 Kor. 12, 5—10). Der Erklärungsgrund hiefür ist freilich ein individueller und nicht eine allgemeine Regel. Es ist einmal seine Erwägung, daß die Hemmung seines Selbstgefühls durch die Krankheit als Mäßigung desselben, als Schutz gegen Ueberhebung ihm zweckmäßig ist, dann das Zeugniß Gottes, daß die Gnade oder die Kraft Christi eine um so intensivere Wirkung in ihm und durch seine Amtsthätigkeit ausübt, wenn er von der Schranke des körperlichen Leidens nicht frei wird. Wie nun Paulus selbst diese Ueberzeugung nicht als eine einfache logische Folgerung aus dem Grundsatze der Rechtfertigung, sondern als einen Erwerb erkennen läßt, der dem Sträuben der natürlichen Empfindung abgewonnen ist, so gesteht auch der Verfasser des Hebräerbriefes (12, 11) zu, daß die all-

gemeine Anerkennung der Uebel als Merkmale väterlicher Liebe und als Mittel göttlicher Erziehung im einzelnen Falle keineswegs ausschließt, daß man das Uebel zunächst als solches empfindet. Die Geltung jenes Grundsatzes im christlichen Leben hat nur den Sinn, daß die erste natürliche Empfindung nach jener Wahrheit berichtigt wird. Denn die Beurtheilung eines Uebels als Erziehungsmittel lenkt die Thatkraft auf die Uebung der Gerechtigkeit hin, und erzeugt die Erfahrung des Friedens; hiemit ist die ursprüngliche Empfindung des Uebels als solchen aufgehoben. Allein wenn man diese praktischen Vermittelungen der religiösen Gewißheit einrechnet, welche Paulus vorbehält, so folgt eben die Möglichkeit der Freude über die Bedrängnisse gerade aus der Begründung des Friedensstandes oder aus der Rechtfertigung im Glauben durch Christus.

Wenn Paulus es als directe Folge der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott zu erkennen giebt, daß die Gläubigen die Verfolgungen nicht zur Hemmung, sondern zur Steigerung ihres Selbstgefühls erfahren, so gereicht eine verwandte Gedankenreihe noch zur Erläuterung des Begriffs von der Rechtfertigung im Glauben. Da eben dieses Verhältniß lediglich von Gott durch Christus und zwar durch dessen Opferleistung begründet ist, so concentrirt sich überhaupt das Selbstgefühl des Gläubigen dahin, daß er wegen des Werthes, den seine Stellung zu Gott und zu Christus für ihn hat, eine ganz andere Werthschätzung aller übrigen Lebensbeziehungen ausübt als sonst. Es ist bezeichnend, daß der Abschnitt (Röm. 5, 1—11), welcher die bisherigen Erörterungen veranlaßt und geleitet hat, nach einer Digression auf den objectiven Zusammenhang der Erlösung durch Christus, in den eben berührten Gedanken ausmündet. Wir werden als Versöhnte im Gerichte durch die Lebensmacht Christi gerettet werden, aber so, daß wir uns Gottes rühmen durch Christus, dem wir jetzt die Versöhnung mit Gott verdanken. Es kam offenbar darauf an, den Schein abzuwehren, als ob die Erlösung auch auf der Stufe der schließlichen Heilsvollendung ein blos passives und insofern gleichgiltiges Verhalten der zu Rettenden in sich schließe. Das ist nicht der Fall, sondern in Folge der gegenwärtigen Versöhnung der Gläubigen mit Gott knüpfen sie ihr Selbstgefühl an diesen Urheber des Heiles, und werden es deshalb auch in der letzten Entscheidung kund geben. Der Ge-

danke kehrt in einer von Jeremia entlehnten Formel wieder 1 Kor. 1, 31; 2 Kor. 10, 17; er ist nur modificirt, indem Paulus erklärt, daß er sich Jesu Christi, und daß er sich nur des Kreuzes Christi rühme (Phil. 3, 3; Gal. 6, 14). Denn dieses ist als Vermittelung des an Gott geknüpften Selbstgefühls so nothwendig, wie die Rechtfertigung im Glauben in Christus und seinem Blute begründet ist. Die Bedeutung dieses Gedankens ergiebt sich aber aus den Gegensätzen, in die er gestellt wird. Der schroffste und umfangreichste Gegensatz lautet dahin, daß Paulus sich nur des Kreuzes Christi rühmt, durch welches für ihn die Welt vernichtet ist und er für die Welt (Gal. 6, 14). In sein Selbstgefühl, sofern es durch die Erlösung erfüllt ist, wirkt nichts mehr ein, was dem gewöhnlichen Zusammenhange der Dinge angehört, in den er selbst durch kein Interesse mehr verflochten ist. Denn was er als Apostel Christi in der Welt zu verwirklichen strebt, richtet sich nach einer über die Welt hinausgreifenden Absicht Gottes. Ein Gegensatz von engerem Umfang ist darin angedeutet, daß die Rechtfertigung oder Rettung (Eph. 2, 8. 9. S. 329), indem sie unter der Bedingung des Glaubens erfolgt, eben nicht an Werke, an eigene Leistungen geknüpft wird, damit man sich nicht rühme (vgl. Tit. 3, 5). Denn im Allgemeinen wird anerkannt, daß sittliche Selbstthätigkeit das Selbstgefühl im Menschen begründet; allein in dieser Bedingtheit hat es nur Geltung im Verkehre der Menschen, nicht im Verhältniß zu Gott (Röm. 4, 2). Steht es also für das christliche Bewußtsein fest, daß die Begründung des Selbstgefühls auf Gott in der Rechtfertigung durch den Glauben hergestellt wird, so folgt, daß alle etwa vorhandenen selbständigen sittlichen Leistungen und das entsprechende menschliche Rühmen von der Vermittelung jenes Standes ausgeschlossen sind (3, 27). Dieser Schluß ist demjenigen ganz analog, daß die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes nicht stattfindet, weil Gesetz und Glaube sich ausschließen (S. 310). Nun aber ist Gott, dessen sich die Gläubigen rühmen, der Ordner und Leiter der Welt; unter diesem Attribut gedacht, begründet er für das christliche Selbstgefühl noch eine andere Stellung als die der Gleichgiltigkeit gegen die Welt. Denn diese Stimmung gilt doch nur dem Anspruch der Welt auf eine Selbständigkeit, welche ihr gemäß dem religiösen Urtheil nicht zukommt. Auch die Nichtachtung der eigenen sittlichen Werke hat in dem christlichen Selbstgefühl

nur die Beziehung, daß der Mensch durch die Bethätigung seiner Freiheit seine Stellung in der Welt einnimmt, sofern dieselbe abgesehen von Gott vorgestellt wird. Ist aber Gott, an den der Christ sein Selbstgefühl knüpft, der Leiter der Welt, so kann freilich im Vergleich mit ihm weder die unselbständige Menschheit sich mit Selbstruhm geltend machen, noch ziemt es sich im Christenstande, auf menschliche Leistungen als solche ein Gewicht zu legen, als wenn sie selbständige Kräfte wären (1 Kor. 1, 29; 3, 21—23); allein es folgt daraus, daß auch das Selbstgefühl des Christen sich über den ganzen Weltlauf erhebt, und in der ganzen Gliederung desselben nichts erkennt, was nicht Mittel für den Zweck der christlichen Gemeinde wäre. In diesem Lichte erscheinen zunächst die Apostel und Lehrer der Gemeinden, aber überhaupt die ganze Welt in ihren umfassendsten Gegensätzen, wie Leben und Tod, Gegenwart und Zukunft. Diese Ansicht der Welt drückt nichts Anderes aus als das Vertrauen auf Gottes Vorsehung, welches sich schon Phil. 4, 6. 7 als die directe Folge des Friedensstandes mit Gott ergeben hat (S. 348). Insbesondere aber schließt die Ausfüllung, welche Paulus dem auf Gott gegründeten Selbstgefühl verleiht, diejenige neue Beurtheilung des Todes in sich, welche durch die Erklärung von Mc. 10, 45 (S. 87) und Hebr. 2, 14. 15 (S. 258) als die beabsichtigte Wirkung des Todes Christi an den Gläubigen ermittelt ist. Wenn nämlich Leben und Sterben den Gläubigen unterworfen ist, so ist gemeint, daß keine Furcht vor dem Tode stattfindet, als wenn durch ihn das Leben mit Gott abgeschlossen würde. Steht nun das Ganze der Welt zur Verfügung derer, welche sich auf Grund der Rechtfertigung durch Christus ihres Gottes rühmen, so kann umgekehrt nichts in der Welt den Zusammenhang der Gläubigen mit der Liebe Gottes stören, welche in Christus Jesus, ihrem Herrn, der Gemeinde offenbar und gewiß ist (Röm. 8, 32—39). Uebereinstimmend urtheilt Jakobus, daß es eine leichtfertige und böse Form des menschlichen Selbstgefühls ist, wenn man seine Vorsätze mit der Einbildung der Selbständigkeit und der Sicherheit des Erfolges faßt, und die Abhängigkeit von der göttlichen Vorsehung außer Acht läßt (4, 13—16). Hingegen soll der Christ, der im weltlichen Sinne niedrig und arm, aber im Glauben reich ist, sich seiner Erhabenheit rühmen, welche ihm kraft seiner Angehörigkeit zur Gemeinde zukommt; während der Reiche, der als solcher nicht zur Gemeinde

gerechnet wird, der Weltmensch, in schneidendster Ironie darauf verwiesen wird, sein Selbstgefühl darauf zu setzen, daß sein Untergang gewiß ist (1, 9. 10; 2, 5).

Die Reihenfolge von Bestimmungen des christlichen Selbstgefühls, welche Paulus an den Begriff der Rechtfertigung im Glauben und des Friedensstandes gegen Gott geknüpft hat, umfaßt die Zuversicht der Hoffnung, nämlich daß die Anerkennung des Gläubigen durch Gott bis zur Vollendung der Seligkeit wirksam bleibt, die Zuversicht des Gebetes und das Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, insbesondere die Sorglosigkeit gegen die weltlichen Bedingungen des Lebens, die Furchtlosigkeit gegenüber dem Tode, die Unabhängigkeit der Stimmung und des Urtheils von dem Werthe, welchen verschiedene Menschen und wechselnde Zustände im Zusammenhange der Welt zu haben scheinen, die Umkehrung des Urtheils über die Uebel, welche aus der Weltstellung der christlichen Gemeinde folgen, und die Umstimmung der natürlichen Empfindung aller Uebel durch dieses Urtheil. Diese Merkmale des Christenstandes werden lediglich von der göttlichen Begründung desselben und von der Vermittelung durch Christus abhängig gemacht. Sie sind innerhalb des subjectiven Glaubens als die durch die Erlösung hervorgerufenen Thätigkeiten gesetzt, und im Princip unabhängig von aller sittlichen Bethätigung des Gläubigen. Paulus bringt freilich diese Charakterzüge nirgendwo in positive Verbindung mit dem Begriff der Freiheit, die er als specifisches Attribut der Gläubigen ausspricht; indessen wird wenigstens die entschiedene Analogie dieses Begriffs mit jener Reihe von Merkmalen einleuchten. Denn für die Freiheit hat uns Christus befreit (Gal. 5, 1), so daß dieses Attribut die einfache Folge der Erlösung durch Christus ist. In den Fällen nun, wo Paulus den Gedanken berührt, bezeichnet er als die negativen Relationen desselben theils die Sünde (Röm. 6, 18. 22), theils das mosaische Gesetz im Sinne der pharisäischen Verpflichtung (Gal. 2, 4; 4, 21—31; 1 Kor. 10, 29); als die positive Folgerung aber schließt er die Verpflichtung zur activen Gerechtigkeit an, welche er treffend zugleich als einen neuen Dienststand darstellt (Röm. 6, 18. 22; Gal. 5, 13; 1 Kor. 9, 19; vgl. 1 Petr. 2, 16). Umgekehrt legt Jakobus dem christlichen Gesetz die Wirkung der Freiheit bei, weil es der Ausdruck der Gnade Gottes ist, und in der Form der Weisheit zum eigensten Antriebe der

christlichen Subjecte wird (1, 25; 2, 12). Mit dem Attribut der Freiheit ist ferner bei Paulus der Titel der Kinder Gottes äquivalent, auch in Hinsicht der formellen Begründung. Denn das letztere Verhältniß, welches ja nicht den Sinn der natürlichen Herkunft hat, wird durch die *υἱοθεσία*, die Adoption durch Gott herbeigeführt (Röm. 8, 15). Die Form dieses Actes Gottes aber, dessen Wirkung durch den Glauben an Christus angeeignet wird (Gal. 3, 26), ist nothwendig das synthetische Urtheil, welches auch den Begriff der Erlösung beherrscht (S. 330), aus welcher das Attribut der Freiheit entspringt.

Dieser Zusammenhang wird auch nicht in den Schatten gestellt durch die Aussprüche, welche den Stand der Gotteskindschaft und den der Freiheit mit dem Geiste Christi in Beziehung setzen. Sowohl Röm. 8, 14—16, als auch Gal. 4, 6 wird auf die in den Gemeinden vorkommenden ekstatischen Rufe, die aus dem Geist Gottes herrühren, als auf Zeugnisse des Standes der Gottessohnschaft hingewiesen. Dieselben dienen also als Erkenntnißgrund für die Geltung dieses Prädicates der Gläubigen. Dieses logische Verhältniß wird jedoch nicht deshalb ausgesprochen, um anzudeuten, daß eine causale Verbindung zwischen den beiden Thatsachen obwalte, nämlich daß die Occupation durch den Geist Gottes die einfache Wirkung der in der Erlösung verliehenen Gottessohnschaft sei. Vielmehr handelt es sich nur darum, daß Beides in dem Leben der Christen zusammen da ist. Denn ebenso behauptet auch 2 Kor. 3, 17 nur als allgemeine Thatsache das Zusammensein der Freiheit vom Gesetze und des Herrn als des Geistes in der Gemeinde, deutet aber weder an, daß diese Kraft die Freiheit vom Gesetze eigentlich begründet, noch auch daß umgekehrt die Wirksamkeit des Geistes Christi blos logisch aus dem Acte der Erlösung folgt. Auch Röm. 8, 2 wird die Befreiung von dem Gesetze der Sünde und des Todes nicht einfach abgeleitet von dem Geiste des Lebens in Christus, sondern von der Ordnung dieses Geistes. Damit ist zurückgegriffen auf das, was 3, 27. 31 *νόμος πίστεως* heißt; hierin aber wird nichts Anderes bezeichnet, als die der Gnade Gottes, dem Zwecke der Rechtfertigung und der Bedingung des Glaubens entsprechende Verfahrungsweise, welche in dem Opfertode Christi offenbar und wirksam ist. Also auch für die Befreiung des Paulus von dem Sündenstande, der in sich und mit dem Tode ordnungs-

mäßig zusammenhing, ist in letzter Instanz die Erlösungsthat Christi als wirksam gedacht. Hingegen wird hier zugleich angedeutet, daß die Ordnung der Erlösung auf den Geist des Lebens in Christus angelegt ist, und hiedurch wird der Sinn der bisher verglichenen Aussprüche überschritten. Jedoch hat es sich Paulus nirgendwo zur Aufgabe gestellt, einen deutlichen Zusammenhang nachzuweisen zwischen den Attributen des Friedens mit Gott, der Gotteskindschaft, der Freiheit, die der Gemeinde in Folge der Erlösungsthat Christi zukommen, und dem Geist Gottes, welcher als der specifische Grund der Erkenntniß und Anrufung Gottes (1 Kor. 2, 10) und der sittlichen Umbildung in der G e m e i n d e gilt (Gal. 5, 25). Vielmehr bewährt sich dieselbe Bemerkung auch daran, daß einerseits die unverrückbare Gewißheit der Liebe Christi in Folge der Rechtfertigung (Röm. 8, 34. 35), andererseits die Gewißheit der Liebe Gottes durch die Mittheilung des heiligen Geistes feststeht (5, 5), daß ferner die Hoffnung auf die Anerkennung Gottes einmal aus dem Friedensstande mit Gott abgeleitet wird (5, 2), das anderemal ihre Bürgschaft aus dem heiligen Geiste und der durch denselben geleiteten Handlungsweise empfangen soll (8, 23; 2 Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 13; 4, 30; Röm. 8, 13; Gal. 5, 5). Indem Paulus nicht anders verfährt, so ist daraus nicht der Vorwurf einer Unvollkommenheit seines Erkennens zu schöpfen. Denn ein Jeder muß nach seiner Art beurtheilt werden, und Paulus war kein berufsmäßiger theologischer Denker. Es ist erst ein Interesse des wissenschaftlichen Erkennens, solche Reihen des persönlichen Selbstbewußtseins, welche in der Erfahrung neben einander erscheinen, auf ihren Zusammenhang zurückzuführen und ihre gegenseitigen nothwendigen Beziehungen aufzuzeigen. Dieses zu unternehmen ist jetzt nicht der Ort. Vielmehr ist die eben bezeichnete Aufgabe, die Gedankenreihen der Rechtfertigung aus dem Glauben und des heiligen Geistes in der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern gegen einander auszugleichen, der systematischen Theologie zuzuweisen, in welcher man über jene Thatsachen des christlichen Bewußtseins entscheidet.

38. Man pflegt in der Auffassung des Christenthums durch J a k o b u s einen möglichst starken Contrast gegen jene Erscheinungen der paulinischen Gedankenbildung vorauszusetzen. Diese Annahme muß sich jedoch einer erheblichen Einschränkung unterwer-

fen. Zunächst ist es sicher, daß Paulus zwischen der göttlichen Gnade und dem mosaischen Gesetze einen ausschließenden Gegensatz geltend macht. Dieser Satz aber hat keine Bedeutung für die Vergleichung der beiden Männer. Denn das Gesetz der Freiheit, worauf Jakobus seine Beurtheilung des christlichen Handelns gründet, schließt als solches die nothwendige Beziehung zur göttlichen Gnade in sich. Paulus nun kennt ebenfalls das Gesetz Christi als den Maßstab des sittlichen Handelns, welches im Einklang und in der Abfolge mit dem Glauben und der Lebenserneuerung durch die Gnade steht (Gal. 6, 2; Röm. 13, 8—10). Dabei sind die speciellen Formen, in welchen Beide das normale christliche Leben zur Darstellung bringen, verschieden, allein sie sind nicht im Widerspruch zu einander. Paulus ist vorherrschend auf die objective Normirung des christlichen Lebens durch die Einwohnung Christi, durch die erneuernde Kraft des göttlichen Geistes gerichtet; Jakobus faßt alle Erscheinungen der Art im Begriff der subjectiven Weisheit zusammen. Aber auch die Weisheit, wie sie Jakobus meint, ist von Gott her normirt. Bringt nun dieselbe aus dem Zusammenhange der guten Lebensführung die ihr entsprechenden Werke unter dem Merkmal der Milde gegen die Anderen zur Erscheinung, und umfaßt sie mit der gemeinnützigen Gerechtigkeit auch die persönliche Selbstheiligung (Jak. 3, 13—18), so ist oben (S. 287) nachgewiesen, daß Paulus an seinem eigenen Verhalten nur dieselbe Fassung der christlichen Lebensaufgabe anschaulich macht (2 Kor. 6, 6. 7). Wurzelt ferner die Weisheit von oben her nothwendig im Glauben, so kann auch die Neuzeugung durch das Wort der Wahrheit zunächst nur im Glauben an Christus als den Herrn (2, 1) aufgenommen sein, obgleich die Identität des Wortes der Wahrheit mit dem Gesetz der Freiheit (1, 18. 25) dahin drängt, die Entfaltung des Glaubens unmittelbar in der sittlichen Thatkraft aufzuzeigen. Dieses entspricht jedoch auch dem Gedanken des Paulus, daß der Glaube die Gerechtsprechung im Gericht zu erwarten hat, weil er in der Kraft des Geistes Gottes durch die Hervorrufung der Liebe zu guten Werken wirksam ist (Gal. 5, 5. 6. S. 284). Endlich aber kennt auch Jakobus einen Spielraum des Glaubens, welcher nicht durch die Bethätigung der Weisheit in der gerechten Handlungsweise und der persönlichen Tugendbildung ausgefüllt ist. Der Glaube oder die Zuversicht, aus der

man um Stärkung der Weisheit betet (1, 5. 6), hat die von dem sittlichen Handeln abgewendete Richtung auf Gott, ist also rein religiöse Function. Dasselbe ist der Fall, indem man als Christ sich der Verfolgungen freut, und bei aller weltlichen Niedrigkeit sich seiner Erhabenheit rühmt, oder im Glauben einen eigenthümlichen Reichthum besitzt (1, 3. 9; 2, 5). Denn namentlich diese Leistung weist nicht auf eine durch sittliches Handeln erworbene, sondern auf eine durch Gottes Gnade verliehene Qualität, kurz auf die Erlösung durch Christus zurück, obgleich Jakobus dieselbe in seinem Briefe nicht nennt. Also Jakobus kennt ebenfalls die zwei nebeneinander laufenden Reihen von Functionen, die des religiösen Selbstgefühls in der directen Richtung auf Gott und die des sittlichen Charakters, der seine specifische Bestimmtheit ebenfalls darin findet, daß er von Gott hervorgerufen ist. Worin besteht nun nichts desto weniger der Abstand zwischen Jakobus und Paulus? Wie ich meine, besteht derselbe darin, daß Jakobus die neuschaffende Gnade in der Einprägung des Sittengesetzes erkennt, welches deshalb Gesetz der Freiheit ist, weil es die freie Zustimmung des Willens findet, daß er aber daneben oder davor die Beziehung zwischen dem Bestehen der Gemeinde und der Erlösung durch Christus direct nicht ausspricht. Durch diese Combination nämlich erklärt nicht blos Paulus, sondern erklären auch Petrus, Johannes, der Verfasser des Hebräerbriefes die Umkehrung der natürlichen Empfindungsweise zu der christlichen Gefühlsstimmung. Der Abstand des Jakobus von ihnen Allen liegt nicht darin, daß er die religiöse Welt- und Selbstbeurtheilung ignorirte. Denn in der Vorschrift bezeugt er sie. Aber er erklärt diese Seite des Christenthums, die er kennt und die er übt, überhaupt nicht, indem er seine Vorstellung von der Gründung der Gemeinde nach jener praktischen Bestimmtheit durch das Gesetz der Freiheit einrichtet. So wie er bei seiner Anerkennung der göttlichen Neuzeugung durch das Wort der Wahrheit nur an die innere Einpflanzung der sittengesetzlichen Gesinnung denkt, läßt er unsere Frage nach der Stellung der Erlösung zu diesem Inhalt der Offenbarung unbeantwortet.

Ich glaube nicht, daß der Versuch, die Ansicht des Jakobus von den Bedingungen des christlichen Lebens aus seiner polemischen Digression im zweiten Capitel des Briefes zu gewinnen,

einen Erfolg verspricht[1]). Ich selbst habe anderswo[2]), nachdem der Begriff der Weisheit bei Jakobus als die Fertigkeit des Glaubensgehorsams, oder als die Durchdringung des Willens mit dem göttlichen Gesetze aus der Vergleichung mit den Analogieen im Alten Testament erläutert worden ist, mich über den bezeichneten Abschnitt so geäußert: „Jakobus führt den von ihm zu bekämpfenden werklosen Glauben in dem Bekenntniß der Einheit Gottes ein. Anstatt nun diesen auch den Dämonen möglichen Glauben als völlig falschen abzuweisen, weil ihm ja das sittliche und eigentlich religiöse Element des Vertrauens auf Gott mangelt, läßt er ihn, der Verständigung wegen, als unvollkommene Form, als Anfang des Glaubens gelten, und beweist nun an Abraham, daß dessen Glaube nur mit Einschluß des an Isaak bewiesenen Gehorsams die Rechtfertigung erworben habe. Aber die getrennte Beurtheilung von Glauben und Werken, in welcher der Glaube als Unterstützung der Werke, oder als ein Anfang erscheint, der seine Vollendung durch die Werke erfährt, ist eben gar nicht die dem Jakobus natürliche Betrachtungsweise, sondern er ist nur des Gegners wegen auf sie eingegangen. Die bloße Addition von Glauben und Werken, welche er in der polemischen Situation ausspricht, ist weit unter seinem eigentlichen Sinne, der vielmehr auf eine organische Identität derselben gerichtet ist, wenn auch dieselbe nicht den klaren Ausdruck ihrer Gliederung erreicht hat." Dieses Schlußurtheil erklärt Weiffenbach für eine unerwiesene Behauptung, welche als willkürlich abzulehnen sei. Es wird sich jedoch zeigen, auf welcher Seite Willkür ausgeübt wird! Durch dasjenige nämlich, was Jakobus über die Weisheit von oben sagt, deren Ergänzung von Gott im Glauben erbeten wird, ist für jeden, der die alttestamentlichen Analogieen kennt, außer Zweifel, daß er den Begriff eines werklosen Glaubens für sich nicht als giltig ansehen konnte; dann hat er ihn also V. 19 zum Zweck einer polemischen Argumentation zugestanden. Außerdem verräth der Satz, welcher dieser Art der Widerlegung vorhergeht (V. 18), daß die Werke als Erscheinungen des Glaubens vorgestellt werden, also umgekehrt der Glaube als der Grund der Werke.

---

1) Weiffenbach, Exegetisch-theologische Studie über Jakobus 2, 14—26. Gießen 1871.

2) Entstehung der altkatholischen Kirche. 2. Ausg. S. 115.

Weissenbach leugnet diese Evidenz. Der Satz: δείξω ἐκ τῶν ἔργων μου τὴν πίστιν, soll sich vielmehr aus V. 22 erklären, wonach erst die Werke den Glauben zur Vollendung führen, ihn vollkommen dazu machen, was er sein soll. „Nun ist aber nichts klarer, als daß durch das Vorhandensein des vollendenden Dinges aufs Sicherste auch die Existenz des durch dasselbe zu vollendenden bewiesen wird.“ Es ist immer sehr schlimm, wenn solche Gemeinplätze in Superlativen wie im Triumph eingeführt werden. Der Satz aber ist von einer so überwältigenden Wahrheit, daß er durch jedes unvollständige Hausgeräth widerlegt wird, von welchem „das vollendende Ding“ vorhanden sein kann, und das, was dadurch vollständig würde, fehlt. Vielmehr wenn der Glaube immer da ist, wo die Werke sind, so wird dieses für jeden, der noch nicht über V. 18 hinaus gelesen hat, deshalb überzeugend sein, weil er unter dem Glauben die innere Kraft versteht, auf welche von den äußerlich erscheinenden Werken zurückgeschlossen wird. Durch das Zugeständniß des blos theoretischen Glaubens in V. 19 wird hingegen die Anschauung hervorgerufen, als ob Glaube und Werke verschiedene, gegen einander gleichgiltige Größen seien, welche zum Zwecke der Rechtfertigung mechanisch mit einander verbunden werden. Das ist namentlich der Eindruck von V. 24. Dennoch spielt schon in V. 22 die frühere Beurtheilung der Sache wieder hinein. Denn wenn man sich nicht durch Weissenbach die Annahme aufdrängen läßt, daß Jakobus unter Glauben und Werken zwei Principien versteht, so erkennt man, daß von ihm der Glaube, der zur Rechtfertigung mitwirkt, und der durch die Werke in seiner Art vollendet wird, nicht als kraftlos in sich und nicht als in sich gleichgiltig gegen die Werke vorgestellt wird. Damit ist doch eine andere Position angezeigt, als welche V. 19. 20 ausgesprochen war. Denn der Glaube, der durch die Werke vollendet wird, ist auf die Werke angelegt, und verhält sich zu denselben nicht wie das Stück Holz zu dem Messer führenden Künstler, der dasselbe zu einer Puppe vollendet. In diesem Falle mag man zwei Principien wirksam finden, in jenem sind drei Entwickelungsstufen angedeutet. Aber eben mehr als diese schwache Andeutung organischer Wechselbeziehung zwischen Glauben und Werken bietet dieses letzte Glied der Erörterung des Jakobus nicht dar, und im Zusammenhange wird dieser Gedanke durch die Folgerungen aufgewogen, welche dem dialektischen Zugeständniß in

V. 19 entsprechen, durch das die Unklarheit der ganzen Widerlegung herbeigeführt wird.

Ich habe mich diesem Excurs unterzogen, um festzustellen, wie viel sich aus dem polemischen Abschnitte des Briefes für die Untersuchung darüber ergiebt, in welcher Art und in welchem Maße eine Rückwirkung der sittlichen Selbstthätigkeit und des Bewußtseins von ihrem Werthe auf das unmittelbare Heilsbewußtsein von den Aposteln anerkannt wird. In dem Begriffe des Jakobus von der Weisheit sind die Merkmale der Selbstthätigkeit und des Heilsbewußtseins so untrennbar mit einander verbunden, daß sich hieran keine Beobachtung für jenen Zweck anknüpfen kann. In dem polemischen Excurs gegen den werklosen Glauben hat sich nun der Gedanke ergeben, daß der Glaube durch die gerechten Werke in seiner Weise vollendet wird. Derselbe ist hierin als die Kraft zu guten Werken vorausgesetzt, also als der Glaubensgehorsam gegen Gott gedacht. Daß der Glaubensgehorsam durch seine Bethätigung vollendet werden wird, ist verständlich; es fragt sich aber, ob Jakobus auch eine Rückwirkung der sittlichen Thätigkeit auf diejenige Stellung des Glaubens gedacht hat, welche er als das Vertrauen gegen Gott und als der Grund der Freude in den Verfolgungen einnimmt. Darüber liegen keine bestimmten Andeutungen vor, vielmehr ist zu vermuthen, daß Jakobus die eben gemachte Distinction für sich gar nicht würde gelten lassen. Er schreibt nämlich vor, daß das durch die Verfolgungen erprobte Selbstgefühl des Glaubens, indem es sich so zur Ausdauer in seiner Art entwickelt, ein vollkommenes sittliches Werk haben soll (1, 2—4). Diese Formel hat nicht denselben Sinn, wie Cap. 2, 17; sie beschränkt sich darauf, das Zusammensein eines vollkommenen Lebenswerkes sittlicher Art mit der Ausdauer des Glaubens vorzuschreiben, also die beiden Beziehungen des christlichen Lebens, die religiöse und die sittliche, neben einander zu stellen, wie es auch von Paulus geschieht.

Hingegen zeigt sich Petrus im ersten Briefe einer andern Betrachtung geneigt. Indem er die Hoffnung auf die Heilsvollendung als den Hauptbegriff des subjectiven Christenthums einführt, so erklärt er diese religiöse Grundfunction als die Folge der göttlichen Heilsthat, nämlich der Neuzeugung der Gemeinde durch die Auferweckung Christi (1, 3). Demnächst eröffnet er die Ermahnung damit, daß man in vollkommener Weise die Hoffnung

hegen solle (1, 13). Die Bedingungen dazu sind einmal eine geistige Bereitschaft und Aufmerksamkeit, wie solche beim Wettlauf in sinnlicher Beziehung geboten ist, dann die Heiligung, welche die sündigen Begierden ausschließt, und sich auf das Motiv der Heiligkeit Gottes stützt, welcher als Vater auf den Gehorsam und die Verähnlichung seiner Kinder rechnet. Es ist dem Sprachgebrauch von ἁγιασμός (S. 288) entsprechend, und zugleich durch den Zusammenhang geboten, die Heiligung als die Tugendbildung und nicht als Pflichtübung zu verstehen. Denn V. 22 wird der Inhalt von V. 14—17, nach der Digression über die Erlösung durch Christus, in dem Satze ἡγνικότες τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας resumirt, welcher die Voraussetzung der Bruderliebe bildet. Ein besonderer Zug an der gebotenen Heiligung wird nämlich noch in V. 17 hervorgehoben. Weil nämlich der Gott, den die Christen als Vater anrufen, zugleich der für Heiden wie Juden gleich unparteiische Richter ist, so sollen sie in Furcht vor ihm ihren Lebenswandel führen. Die Ehrfurcht vor Gott (3, 2; 2, 17; 2 Kor. 7, 1; Phil. 2, 12) ist aber eine Gefühlsstimmung, und indem diese hervorgehoben wird, so ist damit ein Merkmal des geheiligten Charakters bezeichnet. Also geht die Ansicht des Petrus dahin, daß die Vollkommenheit der religiösen Hoffnung bedingt ist durch die religiös-sittliche Charakterbildung, welche als religiöse sich durch die stetige Ehrfurcht oder die Demuth vor Gott bewähren wird. Indem also Petrus die religiöse Grundfunction der Hoffnung unter diese Bedingung stellt, daß man in Ehrfurcht vor Gott der Selbstheiligung obliegt, so reflectirt er eben nicht auf eine Rückwirkung der Pflichtübung oder Gerechtigkeit auf die Erhaltung der Hoffnung in ihrer Eigenthümlichkeit.

Paulus war durch eine Menge von Erfahrungen darauf hingewiesen, daß die durch die Rechtfertigung im Glauben empfangene Richtung auf das zukünftige Heil nicht in allen Gliedern der Gemeinde zum Ziele führen würde. Wenn die heidnischen Laster fortgesetzt werden, so gewinnt man nicht den Antheil an der Seligkeit des Gottesreiches (Gal. 5, 21; 1 Kor. 6, 9. 10; Eph. 5, 5). Gewisse Vergehungen gegen den christlichen Gemeinsinn ziehen Strafen und Verderben nach sich, deren Abstufung gegen die endgiltige Verdammniß nicht überall deutlich wird (1 Kor. 8, 11; 10, 5—11; 11, 29—34; Röm. 13, 2; 14, 15.

23). Ueberhaupt, wenn die Gläubigen, die den Geist Gottes empfangen haben, nach dem Fleische, in der Richtung ihres gewöhnlichen hergebrachten ungöttlichen Wesens leben, so werden sie den endgiltigen Tod erfahren (Röm. 8, 13). Es ist also nicht blos im Allgemeinen möglich, daß man die Gnade Gottes vergeblich empfangen habe (2 Kor. 6, 1), sondern Paulus urtheilt positiv, daß wer jüdische Ceremonien in der Absicht auf Rechtfertigung ausübt, aus der Gnade gefallen ist (Gal. 5, 4). Indem er nun aufrecht erhält, daß der Glaube und nichts Anderes die Aussicht auf das Heil in sich schließt (1 Kor. 15, 2), so richtet er seine Ermahnungen darauf, daß man im Glauben feststehe (1 Kor. 16, 13; 2 Kor. 1, 24; Röm. 11, 22; Kol. 1, 23), deutet auch gelegentlich an, daß der Glaube zunimmt (2 Kor. 10, 15), giebt jedoch bei der vorgeschriebenen Prüfung, ob man im Glauben steht, oder ob Jesus Christus in den Gläubigen ist, kein Merkmal an, woran sich dieses Urtheil orientiren soll (2 Kor. 13, 5). Nur die Aufmerksamkeit oder Wachsamkeit wird als Bedingung für die Stetigkeit des Glaubens vorgeschrieben, und die Vorsicht, damit man nicht aus demselben falle (1 Kor. 16, 13; 10, 12); andererseits wird die Bewährung des unmittelbar im Glauben enthaltenen Selbstgefühls unter den Verfolgungen als Mittel zur Erhaltung der Hoffnung anerkannt (Röm. 5, 3. 4). Eine solche Combination wie Petrus vollzieht also Paulus nicht. Allein es wird sich fragen, ob die vorgeschriebene Wachsamkeit und weiterhin die Ausdauer in den Leiden außerhalb des auf die Selbstheiligung im Ganzen gerichteten religiösen Charakters hervorgebracht werden kann.

Durch die rechte, nach dem Gedanken an Gott bemessene Trauer entsteht die Sinnesänderung, welche die Gewißheit des Heiles wiederherstellt (2 Kor. 7, 10; 12, 21), und in allen Fällen, auch in demjenigen, daß die galatischen Christen aus der Gnade gefallen waren, verfolgen die Belehrungen und Ermahnungen des Apostels die Absicht, solche Umkehr herbeizuführen. Daß dazu auch die milde Beurtheilung eines Falles von Sünde durch die anderen Glieder der Gemeinde mitwirken kann, wird von Paulus vorbehalten (Gal. 6, 1), obgleich er selbst sich zu schärferen Einwirkungen berechtigt achtet (1 Kor. 4, 21). Auch Jakobus fordert in dem Falle der von ihm gerügten Streitsucht die Unterwerfung unter Gott, die Reinigung der Herzen mit dem Zutrauen Gott wieder zu nahen, die affectvolle Bezeugung des Verzichtes

auf die verkehrte Selbstschätzung (4, 1—10). Diese directen und die im Hebräerbrief eingestreuten Aufforderungen zur sittlichen Umkehr beziehen sich immer auf Sünden, denen die Vermuthung zu Gute kommt, daß sie nicht zum endgiltigen Abfall vollendet sind (S. 243). In diesen Aufforderungen zur Sinnesänderung wirkt keine besondere Rücksicht auf die Vergebung der Sünden ein, obgleich dieselbe von Jakobus (4, 8) dadurch angedeutet ist, daß Gott nahe sein wird für die, welche ihm nahen. Indessen knüpfen Jakobus und Johannes diese Wirkung direct an das Bekennen der Sünden vor Gott oder vor einem Gemeindegenossen und an die Fürbitte eines solchen (Jak. 5, 15. 16; 1 Joh. 1, 9; 5, 16). Es kann nicht zweifelhaft sein, daß diese Behauptung die Erlösung durch Christus als das Attribut der Gemeinde voraussetzt, welches Johannes ausdrücklich in Erinnerung bringt (1, 7). Indessen derselbe setzt nicht diesen Gedanken, sondern die Gewißheit der Treue und Gerechtigkeit Gottes als den Grund der Vergebung mit dem Bekenntniß der Sünden in Verbindung (1, 9). Die Eigenthümlichkeit der Johanneischen Anschauungen vom christlichen Leben wird noch einer vollständigen Erörterung zu unterziehen sein. Allein zur Vervollständigung des Gesichtskreises, in welchem sich Paulus bewegt, ist Folgendes festzustellen.

39. Man darf sich darüber keiner Täuschung hingeben, daß die Stellung, welche die Reformatoren dem paulinischen Gedanken von der Rechtfertigung durch Christus im Glauben, im Vergleich mit dem Bewußtsein der Unvollkommenheit der pflichtmäßigen sittlichen Leistungen gegeben haben, der Betrachtungsweise des Paulus fremd ist. Paulus selbst reflectirt gar nicht auf die Unvollkommenheit der sittlichen Leistungen der Gläubigen, um die Ergänzung derselben in der Rechtfertigung durch Christus zu suchen. Jene Thatsache ist ihm wohl bekannt. Allein er bezeichnet diejenigen als Vollkommene, welche wie er dabei in dem Streben nach der Vollendung begriffen sind (Phil. 3, 12—15). Deshalb tritt in der Beurtheilung seiner eigenen Leistungen nichts weniger hervor als jene stetige Unzufriedenheit mit sich, welche Luther als das Motiv des entschiedenen Glaubens an die Rechtfertigung durch Christus zu erregen sucht. Zugleich ist Paulus fern von Selbstgerechtigkeit und erfüllt von Bescheidenheit, ohne daß der Gedanke an die im Voraus durch Christus gewährleistete Sündenvergebung ins Mittel träte. Alle Aeußerungen des

Paulus, welche hier in Betracht kommen, beziehen sich auf das Gebiet seiner Berufsthätigkeit. Sie sind theilweise hervorgerufen durch die Verdächtigungen seines Charakters, welchen die Masse der korinthischen Gemeinde sich zugänglich zeigte, aber nicht ausschließlich; woraus sich ergiebt, daß Paulus auch in seinen Vertheidigungen eine ihm feststehende Gedankenreihe kund giebt. Im ersten Briefe an die Korinther 4, 1—5 hat er festgestellt, daß die drei Lehrer, um deren Auctorität die Leser stritten, als Diener Christi und Haushalter Gottes der Gemeinde nicht über- sondern untergeordnet sind. Um jedoch seine eigene Stellung gegen die von ihm gegründete Gemeinde im Unterschiede von Petrus und Apollos zu sichern, fügt er hinzu, daß außer den technischen Leistungen eines Haushalters die Treue erforderlich sei. Ihm sei es nun ganz geringfügig, wenn Menschen ein Urtheil über seine amtliche Treue fällen wollten, da ein solches nur Christi Gericht angeht. Um diese einzige Instanz schärfer zu betonen, wirft er dazwischen, daß nicht einmal er selbst sich in dieser Hinsicht beurtheile, da er ein gutes Gewissen habe; aber nicht hierin sei seine Gerechtsprechung enthalten, welche vielmehr Christus zusteht. Ihm selbst ist seine Treue nicht zweifelhaft, da sein Gewissen ihm in dieser Hinsicht keine Rüge vorhält, und ihm keine Beurtheilung seiner selbst aufnöthigt. Deshalb vertraut er auf das zukünftige Urtheil Christi, welches seine active Gerechtigkeit feststellen wird; die Abwesenheit des rügenden Gewissens gilt ihm aber nicht als göttlicher Rechtfertigungsact, sowohl weil jene Situation nur negativen Werth hat, als auch weil sie nur dem Gebiete des menschlichen Verhaltens angehört. Schwerlich ist die Ansicht von Meyer zu billigen, daß der Satz: *οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι* die Ergänzung fordere: *ἀλλὰ διὰ πίστεως Ἰ. Χρ. δεδικαίωμαι*, weil das Gerechtsein kategorisch ausgesprochen, und nur die Vermittelung dieses Resultates durch das gute Gewissen verneint werde. Diese Erklärung vernachlässigt durchaus den Abschluß der Rede, welcher das Urtheil über die Treue für die Zukunft Christi vorbehält. Wenn nun dieser Gedanke in eine dem negativen Vordersatz direct entsprechende Form gebracht werden soll, so ergiebt sich der Gegensatz: *οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι, διὰ δὲ τοῦ κυρίου δικαιωθήσομαι.* Denn die Beurtheilung der amtlichen Treue des Paulus ist etwas Besonderes; wird dieselbe weder durch das Urtheil anderer Menschen, noch durch die Abwesenheit der eigenen

Gewissensrüge als eine Leistung von Gerechtigkeit festgestellt, so ist sie natürlich nicht schon durch die Rechtfertigung festgestellt, welche das allgemeine Friedensverhältniß der Gläubigen zu Gott begründet. Wenn die Stellung der Wörter in dem streitigen Satz ausdrückt, daß Paulus seiner Gerechtsprechung sicher ist, nur nicht schon wegen der Abwesenheit seiner Gewissensrüge, so ist es nicht schwierig zu beweisen, daß er eben der zukünftigen Anerkennung seiner Gerechtigkeit und Treue aus der Gerechtigkeit Gottes oder Christi sicher war (2 Tim. 4, 8). Diese Zuversicht hat er Gal. 5, 5. 6 sogar als die allgemeine Regel des Christenstandes ausgesprochen (S. 284). Ferner ist er für sich und Apollos dessen gewiß, daß sie ihren eigenen Lohn empfangen werden, gemäß der eigenthümlichen Bemühung eines jeden um die Gemeinde in Korinth (1 Kor. 3, 8). Die Vorstellung vom Lohn ist in dieser Anwendung der göttlichen Gnade durchaus untergeordnet und bezeichnet blos den besondern Antheil an der zukünftigen Seligkeit, der die Stellung Anderer im Gottesreich übertreffen soll (Mt. 5, 19). Ferner wird dem Paulus sein Erfolg an der Gemeinde zu Thessalonike Angesichts des Herrn, bei dessen Wiederkunft, der Grund seiner Hoffnung und Freude und der Schmuck seines sich offenbarenden Selbstgefühls sein (1 Thess. 2, 19). Indem endlich die Christen in Philippi das Leben verleihende Wort öffentlich hinhalten, so daß es auch Andere erleuchtet, so dienen sie dem Apostel schon jetzt zum Gegenstand seines Rühmens auf den Gerichtstag Christi hin, weil er daran erkennt, daß er nicht vergeblich sich an ihnen bemüht hat (Phil. 2, 16). Dieses ist der Gedankenkreis, in welchen jener Ausspruch im ersten Brief an die Korinther einschlägt; hat man ihn vor Augen, so ist die von Meyer betonte Wortstellung in dem streitigen Satze ein zu schwacher Grund, um den Apostel ausnahmsweise als einen dogmatischen Lutheraner erscheinen zu lassen, der er überhaupt nicht sein konnte.

Auch steht 1 Kor. 9, 15—18, wenn man den Zusammenhang bis gegen den Schluß des Capitels beachtet, in derselben Beziehung auf die Anerkennung der besondern Art der Amtsführung des Paulus in dem göttlichen Endgericht. Er bezeichnet es als einen Gegenstand seines Selbstgefühls, daß er auf sein Recht verzichtet, von den christlichen Gemeinden, die er gegründet hat, Unterhalt zu empfangen. Seine Verkündigung des Evangeliums an sich begründet nicht sein Selbstgefühl, denn sie ist ihm aufge-

nöthigt, und zieht deshalb keinen Lohn nach sich, wie es der Fall wäre, wenn er sein Amt sich selbst gewählt hätte. Indem sich also an seine amtliche Thätigkeit als solche kein Grund seines Selbstgefühls und keine Aussicht auf Lohn knüpft, so erkennt er in dieser Sachlage etwas, was der göttlichen Absicht entspricht, daß er freiwillig seine Amtsführung kostenfrei für die Gemeinden mache. Dieser Verzicht auf ein ihm zustehendes Recht, wie alles andere Gleichartige, ist nun berechnet auf die vergrößerten Erfolge seiner Predigtthätigkeit; indem Paulus in Aufopferung von Freiheiten dem Evangelium dient, verfolgt er die Absicht, an dem Heile theilzunehmen, welches in Folge des Evangeliums verwirklicht wird (V. 23). Dieser Ausgang der Rede unterscheidet sich von den oben berührten Aussprüchen dadurch, daß Paulus keinen besondern Lohn, welcher seinen besonderen Leistungen entspräche, in Aussicht nimmt. Indem er nur an den gemeinsamen für Alle gleichen Heilserfolg denkt, neutralisirt er wider Erwarten sein vorher betontes Selbstgefühl. Wie man nun darüber urtheilen möge, so wird dadurch das Bedenken beseitigt, als ob Paulus in der vorangeschickten Motivirung seines Selbstgefühls seinem freiwilligen Verzicht auf den Unterhalt die Färbung eines Verdienstes oder einer über die Verpflichtung sich erhebenden Leistung verleihen wollte. Aber sofern er überhaupt sein Selbstgefühl an jene Maßregel, und zwar mit der Rücksicht auf die um so größeren Erfolge seines amtlichen Wirkens knüpft, muß man darin, wie in den oben besprochenen Parallelen, den Ausdruck eines Bewußtseins activer Vollkommenheit anerkennen, welches Paulus nicht den Menschen gegenüber, sondern im Verhältniß zu Gott ausübte. Diese Annahme wird durch die Correspondenz zwischen Ruhm und Lohn unumgänglich gemacht.

Umgekehrt ist im zweiten Korintherbriefe die Beziehung der Aeußerungen des persönlichen und amtlichen Selbstgefühls des Paulus auf seine Stellung zu den anderen Menschen außer Zweifel. Dieselben deuten aber zugleich den Maßstab an, welcher auch den anderen Kundgebungen seines Bewußtseins werthvoller Leistungen zu Grunde liegt, und welcher geeignet ist, das Befremden zu beseitigen, mit welchem ein lutherisch gewöhntes Gemüth diesem Gedankenkreis sich gegenüberstellt. Das Rühmen des Apostels gegenüber den korinthischen Christen bezieht sich zuerst darauf, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit göttlichen Ur-

sprungs, nicht in Weisheit menschlicher Art, sondern in Gnade Gottes sich überall in der Welt, besonders aber im Verkehre mit ihnen bewegt hat (2 Kor. 1, 12; vgl. 6, 5. 6; 9, 8—10). Sein Selbstgefühl stützt sich auf die Bewährung seines durchgebildeten, insbesondere uneigennützigen und aufrichtigen Charakters, dessen Erwerb ihm aus göttlichem Antriebe und in Kraft der Gnade gewiß ist, und zwar, wie er als Apposition hinzufügt, so daß er ihm auch durch sein Gewissen bezeugt wird, d. h. so daß keine Gewissensrüge diese Behauptung als eingebildete bezeichnet. Hiezu ist zu bemerken, daß sein Selbstgefühl auch in diesem Falle eigener activer Leistung die Regel (1 Kor. 1, 31) befolgt, der Christ solle sich Gottes rühmen, ferner daß nicht das Gewissen als das Organ der Erkenntniß geltend gemacht wird, daß seine Heiligkeit und Lauterkeit von Gott herrührt. Denn wie überhaupt das sogenannte gute Gewissen eine negative Erscheinung ist, nämlich die Abwesenheit des Gewissens als unabsichtlichen rügenden Urtheils bezeichnet[1]), so appellirt Paulus an jene Instanz auch sonst nur beiläufig, so daß ihm dasjenige schon feststeht, was er noch durch das Zeugniß des guten Gewissens belegt (Röm. 9, 1). Gegen die Judenchristen ferner, welche sich mit dem Anspruch auf gleiche oder höhere Auctorität in die korinthische Gemeinde eingedrängt hatten, rühmt er sich (2 Kor. 10, 8—18) der ihm zum Zweck der Erbauung oder geordneten Leitung der Gemeinde von Gott verliehenen Gewalt, rühmt er sich seiner Wirksamkeit, welche sich nach dem von Gott aufgestellten Maße richtet, was daran anschaulich ist, daß er sein Wirken bis nach Korinth hatte ausdehnen dürfen, hegt er endlich die Hoffnung, wenn der Glaubensstand der Leser sich verstärkt, gemäß dem ihm von Gott gesetzten Maße noch größer zu werden, um seine Verkündigung über Korinth hinaus nach Westen zu tragen. Aber eben in dem Bewußtsein, daß er hierin nur göttlicher Bestimmung folgt, entspricht sein Selbstgefühl der Regel, daß man sich Gottes rühmen soll; und gemäß den Erfolgen, die ihm Gott verliehen hat, weiß er, daß Gott ihn und nicht er selbst sich den Lesern empfiehlt. Endlich werden die beiden Reihen des Gedankens in einem Ausspruch Röm. 15, 16—18 zusammengefaßt. Die zur Bekehrung der Heiden erfolgreiche Ausübung des Evangeliums

---

1) Vgl. Gaß, die Lehre vom Gewissen S. 90.

beurtheilt hier Paulus nach der Bestimmung, daß er die Heidengemeinde als ein wohlgefälliges Opfer Gott darbringt. In Hinsicht dieser Leistung an Gott hat er nun sein Rühmen in Christus Jesus. Aus der Fortsetzung ergiebt sich der Sinn, daß alle erfolgreiche Amtsthätigkeit, an welche sein ausgesprochenes Selbstgefühl sich knüpft, als die Wirkung Christi durch ihn gedacht ist, so daß, was er als eigene menschliche Kunst oder Berechnung daneben veranschlagen könnte, überhaupt weder in sein Selbstgefühl im Verhältniß zu Gott aufgenommen, noch in den Antrieb Christi eingerechnet wird.

Diese Zusammenstellung beweist, daß neben der Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ein Bewußtsein persönlicher sittlicher Vollkommenheit, insbesondere vollkommener Treue im Berufe möglich ist, welches durch keine Gewissensrüge getrübt ist, aber auch nicht den Grundsatz verletzt, daß man sich Gottes rühmen soll, welches endlich von der Gewißheit eines besondern göttlichen Lohnes gemäß dem von Gott verliehenen Erfolge der Anstrengungen in seinem Dienste begleitet ist. Diese Thatsache erklärt sich daraus, daß Paulus die Gesichtspunkte der Rechtfertigung durch den Glauben und der Verleihung des göttlichen Geistes an die Gläubigen nicht mit einander vermischt. Er verfolgt dieselben neben einander, obgleich er die Erreichung des Heilszieles ebenso wohl von dem einen wie von dem andern abhängig macht. Auch handelt es sich hiebei nicht um eine blos individuelle Erscheinung. Denn in der Darstellung seines Selbstgefühls über die Reinheit seines Charakters und die Treue in seiner Berufsthätigkeit maßt Paulus nicht sich selbst etwas an, was er Anderen nicht gestattete (Gal. 6, 3. 4). Freilich wer etwas zu sein glaubt, obgleich er nichts ist, täuscht sich selbst; wer aber ein Werk aufzuweisen hat, eine zusammenhängende wirksame Lebensleistung, der soll es prüfen, d. h. er soll durch Beobachtung und Selbstbeurtheilung feststellen, daß es vorhanden ist, und dann soll er in Hinsicht seiner selbst den Ruhm haben, nicht in der Richtung auf den Andern. Die Regel ist innerhalb der christlichen Gemeinschaft giltig und ist gegen den Ausspruch über die Sünder (Röm. 3, 23) völlig gleichgiltig; sie ist weder ironisch noch unter dem Vorbehalt gemeint, daß Niemand sie erproben werde. Paulus setzt kategorisch voraus, daß, mit Ausnahme der Nichtigen und Eingebildeten, Jeder nicht

sowohl gute Werke in einer Mehrzahl, als vielmehr ein zusammenhängendes Lebenswerk habe (vgl. 1 Kor. 3, 13—15; 1 Theß. 5, 13), dessen Erfolg und Werth durch Ueberlegung festgestellt werden soll, und nicht schon durch das begleitende sogenannte gute Gewissen feststeht. Vergeblich sind die Interpolationen, welche die verschiedensten Ausleger zu Ehren der im Lutherthum vorgeschriebenen Selbstbeurtheilung anwenden, um die Voraussetzung des Paulus auf die Linie dieses Maßstabes abzuschwächen. Auf Grund seines durch Prüfung festgestellten Lebenswerkes hatte Paulus sein Selbstgefühl, und dieses gilt für jeden Christen, der eine solche Gesammtleistung aus göttlicher Gnade aufzuweisen hat. Hinzugefügt wird aber die Einschränkung, daß man in der Richtung auf sich selbst, nicht in der auf den Andern dieses Selbstgefühl hege. Hiemit wird weder ausgeschlossen, daß die Prüfung auch in einer Vergleichung seiner selbst mit den Anderen sich vollziehe, noch daß man das berechtigte Selbstgefühl nicht äußern dürfe; sondern hiemit wird vorgeschrieben, daß in das eigene Selbstgefühl nicht die Herabsetzung des Werthes der wirklichen Leistungen Anderer eingeschlossen sei. Die mögliche Richtung des Selbstgefühls auf den Andern hin, welche durch dieselbe Präposition ausgedrückt wird, wie die gebotene und in der Sache liegende Beziehung desselben auf die eigene Person, wird nämlich deshalb verboten, weil sie *κατὰ τοῦ ἑτέρου* sein würde. Allein damit ist, wie das Beispiel des Paulus beweist, nicht ausgeschlossen, daß man sein begründetes Selbstgefühl auch als Christ gegen solche geltend macht, welche kein in Gott gegründetes werthvolles Lebenswerk haben, welche jedoch bei all ihrer Nichtigkeit sich dünken, etwas zu sein. Wie aber endlich Paulus sein im Dienste wie in der Kraft Christi ausgeübtes Lebenswerk und sein daran geknüpftes Selbstgefühl in die Beziehung auf Gottes Urtheil stellt, so muß er diese Rücksicht auch in die allgemeine Regel eingeschlossen haben.

40. Die Aussprüche des Paulus, welche Luther geltend machte (I. S. 155), um die sittliche Unvollkommenheit des Wiedergeborenen zu beweisen, sind von ihm nicht richtig bezogen worden. Denn die Schilderung Röm. 7, 15—25 geht auf die Erfahrungen, welche Paulus vor seiner Bekehrung gemacht hat; und Gal. 5, 17 erklärt die Ausschließung der Wahlfreiheit sowohl in

dem Falle, wenn im Sünder das Fleisch gegen den Geist aufbegehrt, als auch, wenn im Wiedergeborenen der Geist gegen das Fleisch angeht. Die Situation im christlichen Leben, auf welche sich die reformatorischen Gesichtspunkte stützen, wird im Neuen Testamente nur von Johannes in Betracht gezogen. In dem Briefe richtet sich gleich die erste Erörterung (1, 5—10; 2, 1. 2) auf die Fälle von Sünde in der christlichen Gemeinde. Unter den drei Voraussetzungen, welche in gleichlautender Form vorgeführt werden, ist freilich die erste nicht auffallend, da sie sich auf denselben praktischen Widerspruch bezieht, den Paulus Röm. 6 behandelt. Die Gemeinschaft mit dem Gott, welcher Licht ist, und das Wandeln in der Finsterniß vertragen sich nicht; das erste ist eine Selbsttäuschung, wenn das zweite stattfindet. Hingegen wird die Wahrheit des Christenthums nicht minder verlassen, wenn man sowohl für die Gegenwart behauptet keine Sünde zu haben, als auch vorgiebt, in der Vergangenheit nicht gesündigt zu haben. Die letztere Behauptung würde Gott zum Lügner machen, insofern die göttliche Sündenvergebung die Thatsache der Sünde an den Menschen bezeugt. Die erstere Behauptung ist ein Irrthum, aber ein fundamentaler. Man darf sich über den angegebenen Sinn von V. 10 nicht mit der Bemerkung hinwegsetzen, daß es keinem Christen einfallen konnte, die frühere Sünde zu leugnen. Wer kennt denn die Anfänge der gnostischen Verfälschung des Christenthums, und nach welchem Maßstabe will man beweisen, daß sie nicht schon von Johannes beobachtet seien? Johannes urtheilt also, daß die Sündenvergebung die Grundlage der christlichen Gemeinde sei, so gewiß Gott kein Lügner ist. Dasselbe ergiebt sich aus 2, 12. 13. Johannes schreibt den Brief, weil die Sünden der Leser zum Zweck der Offenbarung Gottes als des Vaters vergeben sind. Dafür entscheidet innerhalb der Gliederung der Sätze V. 12—14 der Parallelismus derjenigen, welche mit dem Anreden *τεκνία* und *παιδία* an die Christen überhaupt gerichtet sind. Die Vermittelung dieser Grundbestimmung der Gemeinde wird an den Sündopferwerth des Todes Christi geknüpft (2, 2; 4, 10; 3, 5). Nun macht aber Johannes von jener Wahrheit der allgemeinen Sündenvergebung, welche von der Offenbarung Gottes als des Vaters untrennbar ist, eine Anwendung, welche über den Gesichtskreis des Paulus hinausgeht. In den Fällen, wo dieser bestimmte Acte von Sünden

in der christlichen Gemeinde beurtheilte, schreibt er direct oder indirect Sinnesänderung vor, oder droht mit dem Verluste der Heilsgemeinschaft überhaupt. Nur Johannes und Jakobus gebieten den Christen die Anerkennung der begangenen Sünden, sei es vor Gott, sei es vor einem Bruder. Johannes aber ist der Einzige, welcher Auskunft über die Gründe giebt, welche die Vergebung dieser anerkannten Vergehungen verbürgen. Dieselben sind freilich von ihm nicht in Verbindung mit einander gesetzt. Sie sind aber so beschaffen, daß sie nicht sich ausschließen, sondern sich unterordnen lassen, nämlich die Treue und Gerechtigkeit Gottes (1, 9), die reinigende Wirkung des Opfers Christi (1, 7), die Fürbitte Christi (2, 1). Wenn im Anschluß hieran wieder die Opferwirkung Christi für die Gemeinde in Erinnerung gebracht wird (2, 2), so darf man im Sinne des Johannes annehmen, daß die Fürbitte auf diesem Werthe seines Todes beruht, und daß sie die Permanenz dieser begründenden That für die Gemeinde in der Anwendung auf die einzelnen Fälle des Bedürfnisses bedeutet. Nun wird die Zusicherung der Sündenvergebung in den Fällen des Bekenntnisses von Sünden nicht ausdrücklich an die Bedingung geknüpft, daß damit die Absicht auf Sinnesänderung verbunden sei. Diese ist aber so gewiß von selbst verständlich, als Johannes eine Bedingung stellt, welche über eine momentane Reue weit hinausgreift.

Obgleich nämlich Johannes dem ursprünglichen Gedanken Christi vom Reiche Gottes keinen directen Ausdruck verleiht (S. 299), so ist er doch derjenige unter den Schriftstellern des Neuen Testaments, welcher den Inhalt dieses Begriffs, nämlich die directe Abzweckung der göttlichen Offenbarung durch Christus auf die *sittliche Organisation der Menschen* am genausten sich gegenwärtig hält. Es ist eine ziemlich abstracte Formel, in welcher er die von Christus empfangene Verkündigung ausdrückt, daß Gott Licht, und daß in demselben keine Finsterniß ist. Aber sogleich wird die praktische Folgerung angeknüpft, daß die im Christenthum gewährte Gemeinschaft mit Gott den Wandel in der Finsterniß ausschließt, und daß der Wandel im Licht die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander nach sich zieht; denn der, welcher den Bruder liebt, behauptet eben dadurch seine Stellung in dem Lichte (1, 5—7; 2, 8—16). Die Gemeinschaft mit den Brüdern ist die directe Folge des Wandels, welcher der religiösen

Gemeinschaft mit Gott entspricht; denn der Wandel im Lichte ist die Uebung der Liebe gegen die Brüder; zugleich aber erhält dieselbe in rückwirkender Kraft die Gemeinschaft mit Gott. Uebereinstimmend lautet die Argumentation Cap. 4, 7—12. Die Aufgabe der Bruderliebe folgt nothwendig aus der Voraussetzung, daß die Christen aus Gott gezeugt sind und ihn erkennen. Die Liebe ist überhaupt von Gott her, weil Gott, wie ihn die Christen erkennen, Liebe ist. Die Liebe Gottes nun ist darin erschienen, daß er seinen Sohn als Opfer für unsere Sünden und zu dem Zwecke, damit wir leben, in die Welt gesendet hat. Wenn also Gott in diesem Grade für uns seine Liebe bethätigt hat, so sind wir verpflichtet uns gegenseitig zu lieben. Durch diese Thätigkeit aber wird erreicht, daß *Gott in uns bleibt*, und daß die *Liebe Gottes zum Menschengeschlecht ihre Vollendung erreicht*. Diese Verbindung, welche nicht allen Auslegern einleuchtet, ist allein dem Zusammenhang gemäß. Ist nämlich die Liebe zu den Brüdern die Kraft Gottes selbst, so erreicht diese ihren bestimmungsmäßigen Umfang durch jene Thätigkeit der Christen. Deshalb dient umgekehrt die Bethätigung der Liebe als der Erkenntnißgrund dafür, daß man in der von Gott gegründeten Gemeinschaft mit ihm und Christus steht. Daran erkennen wir, daß wir Christus erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten (2, 3). Wenn ihr wisset, daß Christus gerecht ist, so erkennet, daß jeder, der die Gerechtigkeit ausübt, aus ihm gezeugt ist (2, 29). Wir wissen, daß wir aus dem Tode in das Leben übergegangen sind, weil wir die Brüder lieben (3, 14). Wir wollen nicht mit Rede und mit der Zunge unsere Liebe beweisen, sondern im Werk und in der Wahrheit; und daran erkennen wir, daß wir aus der Wahrheit sind (3, 18. 19).

Nun bewährt sich aber die Rückwirkung der sittlichen Handlungsweise auf die Erhaltung des von Gott verliehenen Gnadenstandes gerade auch an den ursprünglichen religiösen Functionen, welche demselben entsprechen. Das Zutrauen zu Christus, welches in dem Glauben an ihn eingeschlossen ist, bewährt sich in der Gewißheit, daß er erhört, was wir seinem Willen gemäß erbitten (5, 14; vgl. Ev. 15, 16). Aber daneben steht das Bekenntniß, daß wir das von Gott Erbetene empfangen, weil wir seine Gebote halten und dasjenige thun, was vor ihm wohlgefällig ist (3, 22). Natürlich ist dieser Grund nicht als der zureichende Grund der

Gebetserhörung, aber er ist als die unumgängliche Bedingung derselben gedacht. Hieraus ergiebt sich, daß Johannes die religiöse Wirkung des Gnadenstandes, welche in der Gebetszuversicht besteht, nur dann als giltig anerkennt, wenn mit ihr die sittliche Bethätigung zusammen ist, welche aus der Bestimmung der Christen als Forderung folgt. Dieselbe Bedingung setzt er der Anwendung der der Gemeinde verliehenen Sündenvergebung auf die Fälle des speciellen Bedürfnisses. Jene Beruhigung des Herzens gegen die Vorwürfe des Herzens durch den Gedanken, daß Gott in seiner Gnade größer ist als das Herz, und in seiner Allwissenheit auch das Sträuben des Schuldgefühls gegen die Sündenvergebung überblickt (S. 349), gilt nur für diejenigen, welche aus der Wahrheit sind, und welche sich dieses Charakters daraus versichern, daß sie sich bewußt sind, in der That und Wahrheit Liebe zu üben (3, 18—20). Dieselbe Bedingung ist durch die Reihenfolge angedeutet, daß wenn wir im Lichte wandeln, wie Gott im Lichte ist, wir Gemeinschaft mit einander haben, und das Blut Christi uns von jeder Sünde reinigt (1, 7). Dieses ist ebenso gemeint, wie bei der Zuversicht zum Gebet. Die sittliche Bethätigung ist nicht der zureichende Grund für die jeweilige Aneignung der Sündenvergebung; denn dieser Grund ist das Opfer Christi und die Ausstattung der Gemeinde (2, 12). Aber Niemand darf die Anwendung dieses göttlichen Grundsatzes auf sich machen, außer unter der Bedingung, daß er in der bestimmungsmäßigen Erfüllung der Liebesaufgabe und in der Vollziehung der sittlichen Gemeinschaft mit den Brüdern begriffen ist. So sehr diese Vorschrift den Gesichtskreis des Paulus überschreitet, so gewiß kommt sie mit den Aussprüchen Christi über die Bedingung der göttlichen Sündenvergebung überein. Denn Christus gewährt das Recht, um dieselbe zu beten, denjenigen, welche in der Bereitschaft zur Versöhnlichkeit und in der Verzeihung gegen ihre Beleidiger sich als Glieder seiner Gemeinde bewähren (S. 34).

Indem Johannes das Bedürfniß der Gläubigen nach specieller Aneignung der Sündenvergebung betont, so folgt aus dem dargestellten Zusammenhang nicht, daß das christliche Selbstbewußtsein dadurch seine vorherrschende Stimmung empfangen soll. Dieselbe ist vielmehr, nach seiner Darstellung, immer nach der Möglichkeit der sittlichen Vollkommenheit bemessen. Er stellt die Auf-

forderung, daß man durch die Erfüllung der Gebote Christi die Gemeinschaft mit ihm bleibend erhalte, um die Zuversicht vor seinem Gerichte zu behaupten (2, 28). Allerdings bezweifele ich, daß die Beobachtung seiner Gebote zugleich als die Vollendung der menschlichen Liebe gegen Gott gedacht ist (2, 5). Denn der Satz muß im Einklang mit 4, 12 so gedeutet werden, daß unsere Beobachtung der Gebote die Sache ist, in welcher die Liebe Gottes gegen uns vollendet wird. Die Liebe gegen Gott wird überhaupt erst 4, 19—21; 5, 1—3 in Betracht gezogen. Dieser Gruppe der Rede geht eine Gedankenreihe unmittelbar vorher, welche wieder von dem Gesichtspunkt der Liebe Gottes gegen uns geleitet ist (4, 15—18). Gott ist die Liebe, und wer in thätiger Weise die Liebe als Grund seiner Willensrichtung festhält, beweist dadurch die gegenseitige Gemeinschaft mit Gott. Die Vollendung der Liebe, nämlich der Liebe Gottes bei uns (2, 5; 4, 12) bewährt sich also in der Liebe, die wir üben, damit wir Zuversicht am Tage des Gerichtes haben (2, 28). Die Bedeutung dieses Satzes liegt darin, daß die Sicherheit des Christen im Gericht nur so von seiner eigenen Handlungsweise abhängt, wie diese im Grunde die Consequenz der Liebe Gottes ist, welche sich darin vollendet und vollkommen offenbart, daß sie die Gemeindeglieder zu gegenseitiger Liebe bewegt. Demgemäß kann die vollendete Liebe, welche die Furcht vor dem Gerichte austreibt, nur auch von der Liebe Gottes zu uns verstanden werden. Weil die Liebesübung der Christen aus der vollkommenen Liebe Gottes ihre Kraft schöpft, ist keine Furcht vor dem Gerichte mit jener verbunden. Man pflegt freilich diesen Satz von der menschlichen Liebe zu Gott zu erklären, und glaubt dazu auch durch den folgenden Erkenntnißgrund genöthigt zu werden, in welchem wenigstens indirect die Vorstellung von vollendeter menschlicher Liebe scheint eingeführt zu werden. Jedoch die vollkommene Liebe Gottes, indem sie die Liebesthätigkeit in den Christen hervorruft, schließt in ihnen die Furcht aus; dies ist daran zu erkennen, daß die Furcht auf Strafe rechnet, die Liebe aber nicht, und daß der sich Fürchtende nicht vollendet ist in der Liebe, während der Zuversichtliche dieses ist. Denn der correlate positive Satz muß lauten: *ὁ παῤῥησιάζων τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ.* Es kann nun nicht die Meinung sein, daß der Zuversichtliche die vollendete Liebe hat, welche der sich Fürchtende nicht hat. Sondern der positive

Satz, an welchem der negative sein Maß findet, hat den Sinn, daß der Zuversichtliche in seiner Art vollendet ist durch die Liebe, während der sich Fürchtende überhaupt nichts Vollkommenes an sich hat, also auch keine Vollkommenheit durch die Liebe. Der Gedanke der gegenseitigen Ausschließung zwischen Liebe und Furcht würde eben deutlicher werden, wenn nicht die beiden Glieder des Erkenntnißgrundes von dem Begriff der Furcht aus, und deshalb der eine positiv, der andere negativ gebildet wären, sondern wenn zwei positive Sätze, der eine über die Furcht, der andere über die Zuversicht einander gegenüber gestellt wären. Die Liebe Gottes, welche sich darin vollendet, daß wir die Liebesthätigkeit gegen die Brüder üben und die Zuversicht auf das Gericht gewinnen, schließt zugleich in uns jede Furcht aus, welche auf Strafe rechnet; denn nicht unsere Furcht wäre ein Merkmal der Liebe Gottes, die sich an uns vollendet, sondern die Zuversicht gegen Gott ist das Merkmal davon. In dem Satze über den Zuversichtlichen, welcher eigentlich als vollendet durch die Liebe gedacht werden muß, ist eben keine Vorstellung von der Vollkommenheit der menschlichen Liebe ausgedrückt. Dieses Prädicat wird von Johannes der göttlichen Liebe vorbehalten. Die Zuversicht des Christen gegen das Gericht kann aber vollkommen in ihrer Art sein, sofern sie ihren Grund durch die sittliche Selbstthätigkeit hindurch in der göttlichen Liebe findet, die sich eben darin vollständig offenbart, daß sie in dem Gebiete der Erlösung durch Christus die Liebesgemeinschaft der Menschen unter einander hervorruft und erhält.

Die Beurtheilung des christlichen Lebens durch Johannes schließt sich insofern den Gesichtspunkten des Petrus und des Paulus an, als die Eigenthümlichkeit der christlichen Gemeinde durch göttliche Wirkung begründet, und die entsprechenden subjectiven religiösen Functionen von der sittlichen Thätigkeit unterschieden werden, welche mit moralischer Nothwendigkeit aus der göttlichen Offenbarung in Christus folgen wird. Allein er überschreitet den Gesichtskreis des Paulus, indem er nicht blos das Zusammensein der beiden Reihen von Functionen, der religiösen und der sittlichen behauptet, sondern eine Rückwirkung der sittlichen Function auf die religiöse. Dies geschieht aber auch nicht in der Art, wie Petrus die Vollkommenheit der religiösen Hoffnung durch die individuelle Heiligung bedingt sein läßt. Vielmehr zieht Johannes in Betracht, daß die gemeinnützige Thätigkeit

der Liebesübung dazu dient, das von Gott gegründete Heilsverhältniß für den Einzelnen in Geltung zu erhalten, und insbesondere das Recht auf Erhörung der Gebete und das Recht zu sichern, das allgemeine Attribut der Sündenvergebung im einzelnen Falle des Bedürfnisses zur Beruhigung des Schuldgefühles anzuwenden. Den Anlaß zu diesen Bestimmungen hat ohne Zweifel die zunehmende Erfahrung von dem Mißverhältniß gegeben, welches zwischen den sittlichen Leistungen in den christlichen Gemeinden und der ihnen gesetzten Aufgabe eingetreten ist. In dieser Beziehung hat sich Johannes genöthigt gesehen, den Optimismus zu mäßigen, welchen die Betrachtungsweise des Paulus verräth, trotzdem derselbe sehr schlimmen Erscheinungen von Unsittlichkeit und namentlich Ungerechtigkeit unter den Christen gegenüberstand. Indem Johannes die sittliche Strebsamkeit als Bedingung für die Giltigkeit der rein religiösen Functionen, ja für die Geltung des von Gott der Gemeinde verliehenen Heilsstandes in Anspruch nahm, hat er dadurch gerade den Maßstab bezeichnet, auf welchen unverkennbare Andeutungen Christi selbst hingewiesen haben. Aber indem er als Bedingung des Christenstandes sowohl fordert, daß man sich nicht für sündlos halte, als auch, daß man in der Gerechtigkeit und der Bruderliebe thätig sei, indem er ferner nur denen die Aneignung der Sündenvergebung zugesteht, welche im Ganzen in wirklicher Liebesübung begriffen sind, so hat auch er die Linie der optimistischen Beurtheilung des christlichen Lebens innegehalten. Von dem Pessimismus, mit welchem Luther die stete Unvollkommenheit und Werthlosigkeit des sittlichen Wirkens der Christen betont, ist auch Johannes weit entfernt. Das Sündigen gilt ihm doch immer nur als die Ausnahme im christlichen Leben, nicht als die Regel und als ein unvermeidliches Verhängniß.

Der Gang, welchen die christliche Religion in der Geschichte der Kirche genommen hat, erklärt es nun, daß auf diesem Punkt Betrachtungsweisen sich kreuzen, welche theils die Verflechtung des christlichen Lebens mit der Sünde leicht nehmen, theils die Reinigung desselben von der Sünde fast außer den Bereich der Möglichkeit rücken. Die Erfahrungen von der Macht der Sünde in der Christenheit, über welche man sich einerseits durch erleichternde kirchliche Einrichtungen beschwichtigt, andererseits bis zur Verzweifelung an Besserung der individuellen und gemeinschaftlichen Zustände aufregt, kann der einsichtige Kenner der Kirchengeschichte

nicht deshalb bei Seite setzen, weil sie noch nicht in den Gesichtskreis des Paulus und des Johannes getreten sind. Deshalb darf auch die Beurtheilung dieser Dinge in der theoretischen und praktischen Theologie nicht unbedingt auf die von jenen Aposteln eingehaltene Linie zurückgeführt werden. Denn die Frage tritt, weil sie ethischer Art ist, aus dem Umfang der fundamentalen Erkenntniß der christlichen Religion heraus, welche allein nach den Zeugnissen im Neuen Testament bestimmt werden muß. Uebrigens soll darauf hingewiesen werden, daß ausschließlich pessimistische Beurtheilung des christlichen Lebens gegen die fundamentalen Bedingungen des Christenthums verstoßen würde. Diesen Fehler aber haben die zwei Männer nicht begangen, welche für die mittelaltrige und die reformatorische Epoche der abendländischen Kirche maßgebend sind. Innocenz III. hat die Absicht gehabt neben seinem Buch de contemptu mundi noch de gloria mundi zu schreiben, ist jedoch daran verhindert worden. Luther aber setzt den tiefen Schatten des sittlichen Lebens, welche er feststellt, das volle Licht des Vertrauens auf Gott und der verwandten religiösen Functionen gegenüber, welche aus der Versöhnung durch Christus entspringend die herrliche Freiheit der Kinder Gottes ausmachen.

Register

der speciell erklärten Stellen des N. T.

Universitäts-Buchdruckerei von Carl Georgi in Bonn.

Ritschl, Albrecht,

Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung

Bd.: 2

Bonn 1889